

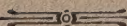
FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

Contingence, Liberté et la Personnalité humaine

THÈSE COMPLÉMENTAIRE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

Hélène KONCZEWSKA



PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (V°)

—
1937

THÈSE
POUR
LE DOCTORAT

Je tiens à exprimer ici mes plus vifs remerciements à tous ceux qui m'ont apporté une aide si bienveillante dans la publication de mes deux thèses.

FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

Contingence, Liberté et la Personnalité humaine

THÈSE COMPLÉMENTAIRE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

Hélène KONCZEWSKA

101

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e)

1937

*La Faculté n'entend donner aucune approbation ni
improbation aux opinions émises dans les Thèses;
ces opinions doivent être considérées comme propres
à leurs auteurs.*



A MON MAITRE, M. RIVAUD

Hommage respectueux.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549924_0058

Contingence, Liberté et la Personnalité humaine

INTRODUCTION

Le problème de liberté est trop complexe et présente trop de difficultés de différentes sortes pour que nous puissions espérer donner ici une réponse satisfaisante, si peu que ce soit, aux questions qu'il suggère. Il n'y a d'ailleurs pas, à ce qu'il nous semble, de solution définitive du problème de liberté. Il y a eu, en revanche, de tout temps, dans la conscience humaine, un désir et une idée de liberté et, dans la vie, un effort pour la réaliser de mille manières différentes.

La liberté n'a existé qu'à condition d'être renouvelée constamment par les esprits, au contact de la réalité.

Notre effort, dans ce travail, consiste à dégager ce problème, autant que possible, de toutes ces idées préconçues, dont la polémique interminable, entre déterministes et indéterministes, l'a nourri pendant des siècles. C'est pour cette raison que nous nous dispensons de le poser sur ce terrain sur lequel il a été discuté pendant si longtemps, à savoir celui de la causalité et du déterminisme. Ceci parce, qu'en premier lieu, cette position du problème nous conduit à envisager bien plus les conditions de l'explication d'un acte, que celles de l'action elle-même et, en second lieu, parce que les catégories de causalité et de déterminisme s'étant formées sur un terrain de recherches ne concernant pas la liberté, celui de l'expérience physique, nous avons le droit de nous demander, s'il n'y aurait pas d'autres idées qui nous permettraient de comprendre et d'exprimer les caractères spécifiques de l'expérience de liberté et de la distinguer d'autres problèmes que la conscience humaine s'est posé.

Notre première démarche consiste donc à débayer le terrain en écartant, dans le domaine de l'indéterminisme, ce genre d'arguments qui conduiraient plutôt à compromettre la cause de

la liberté qu'à lui fournir des preuves réelles. C'est dans ce but que nous exposerons les raisons qui nous conduisent à rejeter les arguments en faveur du libre arbitre, inspirés par les progrès récents de l'indéterminisme physique. Ceci nous permettra de replacer la contingence sur son vrai terrain, qui est celui de l'activité humaine et de la vie de l'esprit.

Nous tâcherons ensuite d'aborder le problème de liberté, directement, c'est-à-dire en évitant de nous placer dans un des deux camps adverses, déterministe ou indéterministe, mais en cherchant, dans la conscience et dans la vie humaine, ces données psychologiques, intellectuelles et morales, qui nous semblent constituer, pour chaque individualité, le point de départ inévitable du problème. Ces données sont le changement, l'idée du possible et celle du choix.

Nous essaierons de montrer ensuite comment la position du problème de liberté, de même que l'effort pour le résoudre, résultent du développement même de ces notions ou plutôt de ces actes, dans la conscience humaine et dans la vie.

Si la contingence nous apparaît, dès le début, comme cette condition constante qui se trouve impliquée dans toutes les données du problème de liberté, sans laquelle ni le changement, ni la création des possibles, ni le choix, ni l'action elle-même ne seraient possibles, cette contingence n'est point la contrepartie du déterminisme. C'est une idée plus riche, plus compréhensive que celle de l'indéterminisme, qui nous permet avant tout de restituer à l'activité humaine ces caractères sans lesquels elle ne pourrait être considérée jamais comme libre : la possibilité du changement, l'initiative, la création et le caractère personnel des actes qui définit le lien intime et indissoluble de l'acte avec celui qui l'accomplit.

En composant notre travail nous avons envisagé deux manières possibles de présenter l'ordre des idées.

Nous avons voulu, d'abord, prendre comme point de départ la conscience du moi et chercher comment se constituent, en partant des actes les plus simples de cette conscience, des formes de plus en plus complexes de la contingence et de la liberté. Cet ordre nous a paru d'abord être le plus naturel et le

plus logique, puisqu'il nous fournissait d'emblée une base psychologique concrète à nos analyses.

Cependant, après quelques réflexions, il nous a semblé présenter certains inconvénients.

Il n'est point évident, en effet, que l'idée de liberté procède de la conscience du moi, et que c'est dans l'individualité que nous devrions chercher les origines et les critères de cette idée. D'autre part, la notion du moi est quelque chose de très complexe et d'obscur ; la psychologie nous a familiarisée avec l'idée que la conscience n'éclaire qu'une zone très restreinte de phénomènes psychiques. Et si la question de la liberté nous semble appartenir avant tout à cette zone claire, si c'est à notre conscience que nous devons nous référer toujours en fin de compte, pour répondre si nous sommes libres ou non, il n'en est point de même en ce qui concerne le caractère contingent ou nécessaire de cette liberté. C'est là surtout que les critères de notre conscience nous semblent insuffisants.

C'est pour cette raison que nous avons cru préférable de commencer notre recherche par l'analyse de ces idées et de ces phénomènes de la vie psychique qui répondent à une expérience humaine de la liberté, dépassant le moi, et indispensables, d'autre part, pour comprendre ce qu'est la contingence.

Le changement, l'idée du possible et du but, celle du choix et du libre arbitre sont des conditions de l'activité humaine et de la vie de l'esprit, dans son sens le plus large, comprenant les phénomènes sociaux aussi bien qu'individuels.

Ayant posé ainsi d'abord le problème sur un terrain plus vaste que l'expérience individuelle de liberté, nous avons la possibilité de mieux définir la contingence dans ses différents sens ; ce qui nous permet ensuite de mieux comprendre ce qu'est la liberté du moi, quelles sont ses conditions et ses limites, et dans quel sens pouvons-nous dire que les actes libres d'une personnalité sont contingents.

Nous tenons à insister encore que cette manière de poser le problème de liberté nous permet d'éviter sans l'esquiver le problème redoutable de la causalité.

La notion de causalité présente, en effet, l'inconvénient de lier le sort de la liberté humaine, à la question complexe et obscure, sinon entièrement insoluble, des origines d'un acte, à la

considération de causes, extérieures ou intérieures, qui l'ont déterminées. Ces difficultés se présentent que nous envisagions la causalité objective ou subjective.

La question des causes qui déterminent un acte nous engage, comme nous tâchons de le montrer dans le chapitre I de la deuxième partie de notre travail, dans une recherche sans fin et ne nous apprend rien sur la fécondité et la valeur interne de l'acte.

Ces caractères nous apparaissent bien plus clairement, en revanche, dans les conséquences produites par l'acte qui se réalise, que ces conséquences soient de nature plus strictement personnelle ou sociale.

D'autre part, le témoignage de notre conscience nous renseigne d'une façon très douteuse sur la causalité intérieure de l'acte.

Il est, en effet, extrêmement difficile d'établir, dans notre conscience, une ligne de démarcation nette entre l'action de la causalité du moi et celle des influences extérieures. La conscience individuelle ne possède aucun critère certain à cet égard. Elle croit, dans bien des cas, agir par elle-même, de sa propre initiative, tandis qu'en réalité, elle obéit à une suggestion ou elle suit, inconsciemment, la ligne d'un déterminisme qu'elle ignore.

D'un autre côté la psychologie religieuse, et notamment celle des conversions, nous met en évidence des phénomènes dans lesquels certaines personnalités attribuent à l'action de la grâce divine des décisions et des actes qui portent pourtant l'indice indéniable d'initiative ou même de puissance créatrice et auxquels il est difficile de refuser la qualité d'actes libres.

Il semble donc que la conscience de la causalité que le moi s'attribue, ne soit pas une condition indispensable de la liberté.

Lorsque par conséquent, nous considérons la contingence comme une condition nécessaire de la liberté, cette idée de contingence ne concerne pas le rapport d'un acte à ses antécédents, mais la nature et la valeur de l'acte lui-même, la manière dont il se manifeste dans la vie de la conscience et dans sa réalisation extérieure.

Le centre de gravité, dans cette conception de la contingence, se déplace ainsi de la question des origines et des antécédents de l'acte à la considération de ses conséquences, ce qui permet

de suivre le développement de l'acte libre sur des faits concrets et d'en dégager ces caractères, qui nous conduisent à l'envisager comme contingent.

L'avantage d'une telle méthode consiste, à ce qu'il nous semble, dans le fait, que ne se satisfaisant pas d'une autoanalyse de la conscience, elle trouve un point d'appui dans une recherche objective de la pensée à travers les différents domaines de l'activité et de la création humaine.

PREMIÈRE PARTIE

CONTINGENCE ET LIBRE ARBITRE.

CHAPITRE I

Le problème de la liberté et l'indéterminisme physique.

L'importance que l'idée de l'indéterminisme a prise actuellement en physique, les conséquences qu'on se hâte souvent d'en déduire pour le problème de liberté, nous incitent à examiner cette question à la lumière des faits fournis par les recherches récentes de la physique.

La question de l'indéterminisme physique paraît être, selon certains partisans de la contingence, étroitement solidaire de celle de la liberté humaine ; donner des preuves de cet indéterminisme, cela revient donc à plaider la cause de la liberté. C'est l'erreur de ces arguments que nous voudrions démontrer ici.

D'autre part, la question de l'indépendance de la personnalité humaine par rapport au monde dont dépend son existence, réclame une solution ; il s'agit seulement d'éliminer les fausses preuves et de trouver dans quel sens cette indépendance doit être cherchée ; ceci nous paraît un préliminaire indispensable au problème de liberté.

L'effort d'émancipation de l'individualité humaine peut, en effet, s'affirmer sous des formes très différentes, quoique reposant sur certaines conditions identiques ou du moins semblables.

Nous ne voyons donc aucune raison de chercher cette libération exclusivement dans la voie de la conscience morale, à moins qu'on ne lui donne la signification plus large et plus compréhensive de la conscience des valeurs. D'une manière générale nous pouvons dire, qu'elle se manifeste partout où la conscience individuelle cherche à s'affranchir de certaines conditions et de certaines formes de son activité qui lui sont données, imposées ou qu'elle a acceptée passivement ; la liberté coïncide donc avec l'effort de la conscience pour concevoir et réaliser un ordre d'idées ou une forme d'activité qui répondent à ses exigences, qui mettent en œuvre des critères dont elle peut reconnaître elle-même l'intelligibilité et la fécondité. Les tentatives pour comprendre l'univers physique nous semblent être conformes à cette définition générale ; nous pouvons donc les considérer comme l'une des voies par lesquelles l'individualité humaine tâche d'acquiescer son indépendance et on ne pourrait, nous semble-t-il, aborder tranquillement le problème de liberté morale, sans avoir tâché d'éclaircir d'abord, selon nos moyens, ce point si obscur et si controversé.

Les philosophies déterministes ont pendant longtemps bénéficié du privilège, qui semble être à leurs yeux un titre de supériorité vis-à-vis de leurs adversaires, à savoir, que leur solution du problème de liberté était en accord avec les méthodes et les faits scientifiques (1), que leur cosmologie était celle de la science elle-même. Par contre, celle de l'indéterminisme était une sorte de défi opposé à la science qui ne nous montrerait, à leur avis, que l'aspect extérieur et incomplet du réel. Elles ont donc dû supporter l'accusation de porter atteinte à l'objectivité et à la validité des recherches scientifiques (2).

Aujourd'hui, on en est à une phase du développement de la science où les conceptions indéterministes semblent pouvoir prendre leur revanche. Il ne s'agit plus cette fois d'une interprétation philosophique des faits et des lois de la science, semblable à celle de Boutroux ; les découvertes et les théories de la microphysique moderne semblent apporter d'elles-mêmes des preuves en faveur de l'indéterminisme. L'idée de la probabilité vient rem-

(1) Voir Fouillée, *Liberté et déterminisme*. Alcan, 1895.

(2) Boutroux, *De la contingence des lois de la nature ; L'idée de loi naturelle*.

placer celle d'un déterminisme rigoureux ; les savants sont amenés à reconnaître, dans les positions et les mouvements des électrons, des zones d'indétermination ; certains même vont jusqu'à parler du libre choix dont jouissent les électrons ou de la liberté de la nature ; le déterminisme est reconnu comme vrai seulement dans certaines limites, dues à la grossièreté de nos instruments de mesure, il est, pour ainsi dire, une vérité de surface et on serait tenté de considérer que c'est l'indéterminisme qui constitue le fond de la nature. On peut donc se demander : n'est-on pas en présence d'un moment décisif dans le développement de la science, où l'autorité des découvertes et des théories scientifiques nouvelles vienne trancher d'elles-mêmes le débat qui pendant si longtemps a divisé les philosophes ? Il n'y aurait plus lieu, en effet, de choisir, comme le voulait Renouvier, entre l'hypothèse d'un monde où règne la nécessité et celui où règne la liberté ; l'idée de nécessité est née, avant tout, des exigences de la science ; du moment que la science la conteste, on n'a plus de raison de s'y attacher obstinément.

Nous ne prétendons nous engager dans une discussion de détails des nouvelles conceptions indéterministes de la science ; une telle discussion exigerait une compétence bien supérieure à la nôtre et, d'autre part, ces conceptions sont encore en train de se préciser. Ce qui nous intéresse ici, c'est non la valeur scientifique de l'indéterminisme physique, que nous ne voulons guère contester ; c'est uniquement son importance pour le problème de liberté. Les expressions de « libre choix des électrons » ou de « liberté de la nature », employées par certains physiciens modernes, donnent occasion à voir là des phénomènes analogues à l'activité humaine, à en tirer des conséquences en faveur du libre arbitre, ce qui, nous semble-t-il, ne contribue guère à éclaircir ce problème, ni à l'avancer, mais à l'entacher, au contraire, d'une sorte d'ambiguïté que nous voudrions éliminer. C'est donc la valeur de ces preuves qu'il s'agit d'examiner.

Nous commencerons par résumer brièvement les points principaux de l'indéterminisme de la physique moderne ; nous tâcheront ensuite d'en dégager la signification exacte pour voir dans quel sens il peut nous aider à résoudre le problème de la liberté humaine.

La physique déterministe nous enseigne que chaque position

d'un point dans l'espace, à un instant donné, est déterminée exactement par les coordonnées correspondantes et que, d'autre part, l'état du point, dans cette position, est défini par son énergie et sa quantité de mouvement. En partant de ces données et en connaissant le champ de force auquel le point est soumis, on peut calculer avec certitude la position et l'état énergétique du même point à l'instant suivant, et c'est sur cette possibilité que repose le déterminisme. Si la détermination de ces données comporte certaines inexactitudes, celles-ci tiennent uniquement à l'imperfection des mesures : elles sont donc purement accidentelles.

Mais les conceptions récentes de la microphysique nous révèlent l'impossibilité de nous en tenir à ce point de vue, lorsqu'il s'agit de la détermination de la position et des mouvements des électrons. Ces conceptions reposent sur le fait, découvert et interprété par Heisenberg, à savoir : que l'intervention de l'expérimentateur est de telle nature, qu'elle trouble le phénomène observé. Ainsi pour déterminer exactement la position d'une particule, on est obligé de l'éclairer et de lui fournir ainsi une certaine quantité d'énergie, dont un photon représente le minimum ; mais l'énergie absorbée ainsi par l'électron modifie sa vitesse, d'où l'impossibilité de déterminer exactement la spécification énergétique de l'électron calculée d'après la valeur de cette vitesse. En partant de ces données, Heisenberg énonce comme principe général, qu'il est impossible d'établir simultanément des déterminations exactes de la position d'un électron et de sa vitesse : ce que l'une de ces grandeurs gagne en précision, l'autre doit le perdre inévitablement. Ce résultat constitue, selon Heisenberg, la limite du déterminisme.

« La question de savoir si une connaissance complète du passé peut permettre de prédire l'avenir ne se pose pas parce que la connaissance complète du passé implique par elle-même contradiction. »

Ces faits s'accordent parfaitement avec les conséquences de la mécanique ondulatoire.

L'hypothèse sur laquelle repose cette mécanique admet que, pour décrire les mouvements d'un corpuscule, il est nécessaire de lui associer une onde. On arrive alors à distinguer deux cas différents : le premier, où le mouvement uniforme d'un corpuscule est

représenté par la propagation d'une onde, simple, plane, homogène, indéfinie ; dans ce cas le mouvement est bien connu, mais comme, dans une telle onde, il n'y a rien qui permette de discerner un point de l'autre, par conséquent la position reste indéterminée. Le second est celui d'un train d'ondes composé d'ondes monochromatiques ; ce train étant limité par l'interférence des ondes en dehors du train, la position du corpuscule est bien définie ; en revanche, comme chaque onde monochromatique correspond à un mouvement possible du corpuscule, il y a donc, dans le mouvement du corpuscule, une indétermination d'autant plus grande que la position est mieux définie. Ces deux cas correspondent donc exactement à ceux qui sont considérés dans le principe de Heisenberg (1).

Mais il y a, dans les recherches de la microphysique, une seconde raison d'indétermination : c'est qu'un corpuscule, dont on se propose de décrire les positions et les mouvements, n'apparaît, dans le champ d'observation, qu'à certains intervalles de temps ; on n'a donc, pour déterminer sa trajectoire et sa vitesse, que des données discontinues et on ne peut préjuger de ce qui se passe dans les moments où il échappe à l'observation ; en reliant ces données discontinues on obtient donc une trajectoire et une vitesse probables, mais non complètement exactes (2).

De tous ces faits il résulte que lorsqu'il s'agit, soit de définir les positions et les mouvements initiaux des corpuscules à l'instant donné t_1 , soit de calculer d'après ces données initiales leurs positions et leurs mouvements à l'instant suivant t_2 , on est obligé de remplacer les lois du déterminisme de l'ancienne mécanique par des lois de probabilité.

« Selon cette vue le corpuscule pourrait donc être considéré comme étant dans une certaine mesure « libre » de se manifester ici ou là avec telle valeur d'énergie ou telle autre, mais, en tenant compte des données initiales, on pourrait calculer d'une manière rigoureuse la probabilité qu'il fasse un choix plutôt que l'autre » (3).

(1) Louis de Broglie, *Déterminisme et causalité*. Revue de métaphysique et de morale, an. 1929, n° 4, p. 439.

(2) Louis de Broglie. Continuité et individualité (*Cahiers de la nouvelle journée*, éd. Bloud et Gay, Paris, 1929, n° 15, p. 70).

(3) Louis de Broglie, *ibid.*

Le déterminisme apparent des phénomènes de l'échelle macroscopique s'explique très bien lorsqu'on tient compte du fait, qu'en raison de la petitesse des longueurs d'ondes associées aux corpuscules, l'indétermination, calculée pour ces phénomènes, reste inférieure aux erreurs de mesure.

L'expression de « libre choix », employée par M. de Broglie pour décrire l'indétermination des mouvements des électrons, n'est, semble-t-il, qu'une sorte de métaphore et rien ne nous autorise à affirmer que ce physicien ait pris à la lettre le sens de cette expression.

D'autres physiciens, cependant, n'ont pas hésité à hasarder des hypothèses métaphysiques et à attribuer aux éléments de la matière, ou, d'une manière plus générale, à la nature, la conscience et le pouvoir de choix.

Selon le physicien anglais Dirac, si l'on veut pénétrer jusqu'à l'essence physique des phénomènes décrits par la théorie des quanta, on est conduit à reconnaître la possibilité de choix, dont disposerait dans certains cas la nature, qui se manifesterait comme une dérogation à la loi de causalité (1). Ainsi, au point de départ de l'expérience, le physicien dispose de certaines données initiales ou de certains nombres, qu'il a choisis lui-même librement et qui représentent les perturbations que, par son choix, il a infligé au système avec lequel il expérimente. Lorsqu'on passe à l'état final du système on trouve d'autres nombres qui ne se laissent déduire de ces données initiales. Dirac les considère comme l'intervention d'un pouvoir, dont disposerait la nature, de faire un choix indépendant de celui de l'expérimentateur (2).

Il y aurait donc, selon Dirac, deux cas différents d'expérience physique dans la théorie des quanta : l'un qui peut être décrit par une fonction variant normalement, c'est-à-dire conformément à la loi de causalité, de façon que la valeur finale du système soit déterminée exactement par sa valeur initiale. L'autre est celui où le développement de la fonction, décrivant le phénomène, présente à partir d'un certain moment des formes ou des possibilités différentes ; c'est le calcul de probabilité qui

(1) *Electrons et Photons*. Rapports et discussions du III^e conseil de physique. Paris, Gauthier-Villard, 1928, p. 260.

(2) *Electrons et Photons*, p. 260.

peut apprendre seulement laquelle de ces formes différentes sera réalisée. Or cette réalisation des différents cas possibles, que la loi de causalité ne permet pas de prévoir, correspond précisément, selon Dirac, au choix fait par la nature.

Dire que la nature choisit, c'est admettre qu'elle est douée de conscience ; on ne peut donc s'étonner que les physiciens, entraînés par cette hypothèse, vont jusqu'au bout des conséquences qu'elle implique. Conformément aux idées de Dirac le physicien Karl Darrow reconnaît que, pour interpréter les phénomènes de la diffraction de la lumière par la théorie corpusculaire, il faut attribuer aux corpuscules la propriété étrange d'être doués, non seulement de conscience, mais encore presque « d'omniscience » ; il faut admettre, qu'en passant par une fente, ils savent qu'il y a d'autres fentes et à quelle distance elles se trouvent, il faudrait qu'en frappant un atome dans un cristal, ils connaissent la disposition d'autres atomes dans les régions voisines, etc. (1). Rien que la possibilité d'admettre une pareille hypothèse prouve que la physique a traversé à un certain moment une sorte de crise où le simple échec du déterminisme paraissait être un triomphe de la contingence et de la liberté dans la nature.

C'est en accord avec ces tendances que le physicien anglais Eddington admet la possibilité d'atomes, objets pensants, et qu'il interprète le principe d'indétermination, non comme une adaptation de la théorie physique à une nouvelle catégorie de faits, mais comme la révélation de la conscience et de la liberté, en vertu desquelles, la nature, dans son fond, échapperait aux procédés et aux méthodes de la science.

Ces idées et ces tendances de la physique moderne semblent être conformes à l'un des postulats fondamentaux des conceptions indéterministes de la liberté, qui est le suivant : la liberté n'est pas l'apanage exclusif de l'homme ; tout le cosmos en est pénétré, et elle n'est possible chez l'homme que parce qu'elle existe déjà, en germe, dans la nature.

Nous tâcherons de prouver ici, que non seulement nous ne trouvons, dans les principes de l'indéterminisme physique, aucune

(1) Karl Darrow, *La synthèse des ondes et des corpuscules*. Paris, éd. Hermann, 1931, VII, p. 49.

preuve du libre choix ou de la contingence des électrons, que cet indéterminisme physique ne concerne en rien la liberté humaine, mais encore, qu'entre la liberté humaine et cette possibilité de choix attribuée à la matière, il y a une véritable incompatibilité.

Il importe donc de prouver d'abord le premier point, à savoir, qu'il n'y a, dans le principe d'incertitude de Heisenberg, rien qui nous permettrait d'attribuer, aux mouvements des électrons, quelque chose de semblable à la spontanéité et au choix que nous observons dans les actes humains.

Il paraît, en effet, que cette supposition serait probable uniquement dans le cas où, toute autre hypothèse possible étant éliminée, on serait conduit, par la force même du raisonnement ou de l'expérience, à admettre une telle spontanéité, comparable si peu que ce soit à celle des décisions humaines, et appartenant aux éléments ultimes de la structure du monde physique.

Rien de semblable, ni dans les faits que Heisenberg a établis, ni dans l'explication qu'il en a donnée.

Ce que ces faits nous démontrent, c'est uniquement l'existence d'un indéterminisme complémentaire de la vitesse des électrons et de leur position dans l'espace, en vertu de laquelle il est impossible d'avoir simultanément la détermination exacte de deux grandeurs qui définissent la nature physique du corpuscule. De là suit une sorte d'imprécision inhérente aux conditions mêmes de l'expérience du physicien qui, pratiquement, équivaut à l'indéterminisme, puisqu'elle conduit à des conclusions probables et non absolument certaines. Mais rien ne prouve que cette inexactitude des mesures physiques soit due à une manifestation quelconque de spontanéité ou de liberté de la part de la matière ou de la nature, rien ne permet d'affirmer, d'autre part, que cet obstacle, rencontré par l'expérience physique, ne puisse être franchi un jour, en faveur du déterminisme.

La vérité de ces remarques nous devient plus manifeste encore, si nous considérons, dans ses grandes lignes, l'explication que Heisenberg a donné des faits de l'indéterminisme dans la microphysique.

Selon cette interprétation, l'incertitude complémentaire aurait pour cause l'intervention du physicien lui-même, qui, inévitablement, trouble le phénomène observé, l'expérimentateur n'étant

pas, comme le croyait l'ancienne physique, un spectateur étranger au phénomène qu'il observe, mais un acteur faisant lui-même partie de ce système. Le trouble, produit par cette immixtion, ne proviendrait donc pas d'un mouvement spontané de l'électron, dont on observe le changement de vitesse, mais d'une cause qui lui est extérieure, le photon perturbateur, qui constitue en quelque sorte l'intermédiaire entre l'action de l'observateur et la modification subie par l'électron. On se trouve, par conséquent, vis-à-vis d'un fait qui s'explique par des phénomènes mécaniques, sans avoir besoin d'un recours à l'hypothèse d'une spontanéité ou d'une contingence active, manifestée par les éléments ultimes de la matière.

L'interprétation de Heisenberg semble même exclure la possibilité d'une telle supposition. Car, ainsi que le remarque justement Metz, ces phénomènes de choc entre particules, qui doivent expliquer l'indéterminisme complémentaire, ne se laissent comprendre et représenter que par le déterminisme. L'idée de la perturbation d'un phénomène, c'est-à-dire, dans le cas donné, d'un changement de la vitesse de l'électron, devient inintelligible, si l'on n'admet pas que cette vitesse était quelque chose de déterminée avant que la cause perturbatrice n'intervienne; comment en effet pourrait-on affirmer d'un phénomène qui serait en lui-même indéterminé, qu'il a été troublé ou modifié (1) ?

Par conséquent, du moment que l'indétermination a sa source dans l'action de l'expérimentateur sur le système observé, le changement apporté par cette action, n'est possible à son tour, que par rapport à un phénomène qui, avant cette intervention, était de quelque façon déterminé.

Il résulte donc de ces considérations, que s'il y a dans ces faits une indétermination, dans le sens d'initiative ou de choix libre, elle ne peut venir que de l'observateur, du moins c'est celle qu'on constate, celle qui est à la base même de l'indétermination. C'est d'ailleurs, dans ce sens que ces faits sont interprétés par Heisenberg.

Lorsque nous tâchons donc de dégager le sens précis de

(1) Metz, *La nature du monde physique d'Eddington*. Revue phil., an. 1930, nos 11 et 12, p. 437.

l'indéterminisme physique, d'après la découverte de Heisenberg, nous devons nous limiter à ce fait : l'impossibilité d'avoir simultanément des évaluations exactes de la position et de la vitesse de l'électron, d'où suit l'impuissance de l'expérimentation à prévoir exactement sa position et sa vitesse à l'instant suivant.

Ce résultat est d'une importance extrême, puisqu'il nous démontre l'inanité d'une conception déterministe du monde dans le genre de celle de Laplace ; il semble, en effet, que cette idée de déterminisme absolu, qui hantait les partisans de la contingence, soit réellement éliminée de la science. Ces progrès nouveaux de la physique nous montrent en outre, que l'idée de contingence n'est pas condamnée à rester en marge de la science, comme elle l'a été jusqu'à présent, mais qu'elle peut être un élément indispensable d'une conception scientifique du monde. Cependant nous devons bien nous rendre compte de ce fait : puisque cette contingence tient étroitement aux conditions mêmes de l'expérimentation, puisqu'elle résulte des rapports de l'expérimentateur aux faits observés, elle ne nous permet donc, sans risquer sa valeur scientifique, de rien affirmer sur ce qui se passe en dehors de ces conditions. Elle est, de même que le déterminisme, de nature essentiellement phénoméniste. Tout ce qu'on dit de la conscience et de la liberté de la nature est donc une interprétation arbitraire qui se trouve en dehors des constatations positives de la science.

Nous pouvons nous en convaincre aisément en examinant cette hypothèse de la liberté de la nature que Dirac a avancée à un certain moment. Cet examen nous montrera quel est le vrai sens, la vraie preuve de la liberté qui semble se dégager des progrès de l'expérience physique.

Qu'est-ce que ce libre choix de la nature dont nous parle Dirac, sinon encore une certaine limite que le physicien est obligé de reconnaître, à la prévisibilité des faits futurs ? Au point de départ de l'expérience, il se trouve vis-à-vis de certaines données dont le choix dépend de lui, qui sont soumises directement à son contrôle ; si le résultat final pouvait être prévu directement d'après ces données initiales, l'intelligence du physicien dominerait l'avenir ; elle ne rencontrerait sur son chemin aucun obstacle. Mais, en réalité, il trouve dans ces résultats quelque chose

qui lui échappe, il ne peut les évaluer qu'avec une certaine probabilité ; l'anticipation, par son intelligence, de l'avenir du monde, se heurte à une certaine résistance ; l'affirmation que la nature choisit correspond donc, semble-t-il, au fait, qu'il y a différents développements possibles à partir de certaines données initiales de l'expérience et qu'il ne dépend pas de la volonté du physicien de déterminer lequel de ces développements possibles sera réalisé ; c'est une constatation de fait qui s'impose au physicien. En d'autres termes, le physicien affirme que la nature choisit là où il ne peut, ni choisir lui-même, ni prévoir exactement ce qui va arriver. Sa prévision se meut entre certaines limites et l'élément de hasard qu'il y trouve, c'est l'intervention de la nature.

Mais ici encore, il n'y a rien qui puisse suggérer, d'une manière positive, une manifestation de conscience ou de liberté de la nature, analogue à celle dont dispose le physicien.

Nous sommes donc obligés de reconnaître, que ces deux libertés qu'on met en face l'une de l'autre, n'ont pour nous la même réalité et la même importance, et qu'il y aurait même entre elles une sorte d'antagonisme. La liberté du physicien est, en effet, quelque chose de connu, dont il peut à chaque moment prouver la réalité, si nous consentons à l'identifier avec ce pouvoir de réflexion, d'invention, de vérification, sans lequel l'expérience physique ne pourrait se constituer ; le prétendu libre choix, ou l'indétermination de la nature, nous apparaît, au contraire, sous l'aspect purement négatif d'une limite opposée au savoir du physicien ; en tant que liberté elle est pour nous l'inconnue et même l'inconnaissable, et en analysant cette idée, nous n'y pouvons voir autre chose qu'une extension arbitraire, de la part de certains physiciens, de leurs expériences psychologique de liberté, au delà du domaine où elle peut être légitimement affirmée et éprouvée : c'est une attribution à la nature de ce pouvoir de sélection dont le physicien peut justifier pour son propre compte, à chaque moment, la réalité. Dire que la nature choisit c'est simplement traduire en langage anthropomorphique et psychologique, ce simple fait, qu'il y a des données que l'expérimentateur ne peut prévoir exactement et où il est obligé de choisir.

Entre l'idée de liberté de la nature et celle de l'expérimenta-

teur, il y a donc, semble-t-il, incompatibilité ; on ne peut affirmer l'une d'elle, sans porter atteinte à l'autre. Si l'on prenait cette idée de libre choix de la nature à la lettre, elle constituerait, en effet, pour la science, une sorte de barrière infranchissable, qu'elle ne pourrait jamais espérer dépasser par aucune expérience physique.

Or, en réalité, le savant n'hésitera pas à pénétrer au delà de cette limite, dès que l'occasion s'en présentera, ni de déterminer exactement ce qui à présent échappe à sa détermination, car la liberté, qu'il manifeste ainsi lui-même, est quelque chose de très réel et il ne peut y renoncer sans dénier du même coup toute possibilité de progrès scientifique. tandis que celle de la nature n'est qu'une manière d'exprimer l'impuissance de l'expérimentateur à s'emparer de toutes les conditions qui constituent cette expérience.

Il convient de bien se rendre compte de ce point important. Lorsque nous parlons de l'indétermination qui caractérise les mouvements de l'électron, alors, pour nous soustraire à toute équivoque, nous devons choisir entre deux points de vue possibles : ou bien nous considérons l'électron tel qu'il nous est donné dans les faits scientifiques, et alors nous n'avons le droit de ne rien affirmer en dehors de ce que ces faits nous présentent, et nous devons nous contenter de cette signification de la contingence, qui résulte directement de ces faits, c'est-à-dire d'une indétermination purement physique et mathématique dont le calcul de probabilité nous montre le sens et les limites ; ou bien, selon un autre point de vue, psychologue ou spiritualiste, nous traitons l'électron comme une sorte de conscience élémentaire, nous interprétons psychologiquement les faits physiques, et alors, par de là l'indétermination physique et mathématique, nous croyons apercevoir des germes d'initiative et de choix, qui ne sont que le reflet de notre propre liberté. Mais alors, il faut bien le reconnaître, ce ne sont plus des faits scientifiques que nous mettons en cause, mais leur interprétation arbitraire, calquée sur notre propre psychologie ; c'est donc en vain que nous nous réclamerions de l'autorité de preuves scientifiques, pour justifier des hypothèses qui se placent à un point de vue opposé à celui de la science.

En établissant des analogies entre l'indétermination physique

et la liberté humaine, nous pêchons donc à un double point de vue : premièrement, nous associons aux faits scientifiques des considérations anthropomorphiques qui compromettent la valeur proprement scientifique de ces faits ; en second lieu, en faisant intervenir l'idée d'une liberté cosmique nous abandonnons le seul terrain où la question de liberté peut être traitée sans ambiguïté, c'est-à-dire l'activité intellectuelle et morale de l'homme, nous compromettons l'autonomie de la conscience humaine, en cherchant la confirmation de son indépendance dans des faits physiques.

Ces conséquences se trouvent confirmées par les changements que semblent subir, en rapport avec le principe d'indétermination et d'autres découvertes plus récentes, l'idée d'individualité corpusculaire. Nous devons rappeler à cette occasion, que chez la plupart des philosophes indéterministes, l'idée d'individualité était intimement associée à celle de liberté. Ainsi, pour Renouvier, discontinuité, individualité, contingence sont inséparables, et l'une des raisons qui l'attachent à une conception atomique de la matière, c'est qu'une structure discontinue des choses lui paraît être la condition indispensable de l'existence, dans le monde, d'individualités distinctes, de même que de la possibilité d'actes et de mouvements indépendants.

Or, il est curieux de constater, que les recherches récentes de la microphysique trahissent plutôt une tendance à abandonner la conception des corpuscules individuels, bien délimités et de dissocier ces idées, d'apparences solidaires, d'individualité et d'indéterminisme.

Cette individualité corpusculaire tient à deux conditions essentielles : la première, c'est la possibilité d'une localisation stricte dans l'espace ; la seconde, c'est la conservation de l'identité individuelle du corpuscule au cours de différents moments pendant lesquels il est observé. Or, l'électron de la physique moderne ne paraît satisfaire ni à l'une, ni à l'autre de ces deux conditions. Le principe de Heisenberg nous montre l'impossibilité d'une telle localisation exacte en un point précis, de même que d'une détermination précise de l'état énergétique du corpuscule. Quant à la conservation de l'identité individuelle du corpuscule, elle n'a, du point de vue phénoméniste adopté par les physiciens modernes, aucun sens. Car, lorsqu'ils observent un corpuscule

à certains intervalles de temps, quelle certitude peuvent-ils avoir, étant donné le nombre des corpuscules dont les mouvements et les trajectoires s'entrecroisent, que c'est le même et non un autre qui réapparaît dans leur champ d'observation ? L'identité individuelle du corpuscule ne correspond donc, selon ce point de vue, à aucun fait physique précis et concret ; elle est plutôt de nature statistique, tous les électrons pouvant être considérés comme équivalents et remplaçables les uns par les autres.

Par conséquent, nous sommes obligés de reconnaître, que, dans la physique moderne, les idées d'individualité et d'indétermination ne sont guère inséparables. Les mêmes faits qui ont conduit à établir le principe de l'indétermination, ont en même temps porté atteinte à l'idée d'une individualité corpusculaire distincte et bien définie.

La physique moderne, comme le constate M. Louis de Broglie, est conduite à admettre une idée nouvelle d'individus « aux contours un peu flous, se détachant sur le fond de continuité » (1).

*La contingence des actes humains et la structure
de la réalité physique.*

Ce bref examen des conceptions indéterministes de la physique moderne nous conduit à distinguer nettement la question de la contingence des actes humains de l'indéterminisme physique. Nous pouvons conclure cet examen, en affirmant qu'il n'y a pas de pire trahison à la cause de la liberté que de vouloir l'appuyer sur une conception déterminée de la structure du monde physique, et ceci pour les raisons suivantes :

En premier lieu, parce qu'entre des propriétés physiques comme la discontinuité, et une qualité morale telle que la liberté ayant sa source dans un effort de l'esprit humain, il n'y a et il ne peut y avoir rien de commun, et que l'existence des premières ne peut constituer une preuve de la réalité des secondes.

En second lieu, parce que la réalité de ces propriétés physiques dépend étroitement de l'expérience et varie avec elle ;

1. *Ibid.*, p. 73.

elle ne représente donc point de fondement invariable et certain pour les conceptions morales de la liberté.

Le caractère paradoxal d'une telle argumentation et toute sa faiblesse sautent aux yeux, si nous y réfléchissons un peu.

Comment vouloir que quelque chose d'aussi insaisissable que la liberté, quelque chose qui appartient à la vie de l'esprit, qui naît de conflits, se produisant à l'intérieur de la conscience humaine, puisse dépendre de certaines qualités appartenant à une réalité qui est l'opposé de l'esprit — la réalité physique, la matière ? Car il est certain que la discontinuité est une notion formée au contact de la matière, exacte uniquement dans le monde de la matière, qui perd donc son caractère net et tranché lorsque la conception du corpuscule se dématérialise. Et, en effet, ainsi que nous venons de le voir dans notre exposé des théories indéterministes, cette notion, dans la physique énergétique, n'a plus le caractère nettement atomique, délimité, discontinu, qu'elle avait dans la physique mécanique. D'une manière générale, d'ailleurs, les progrès récents de la physique, la conception du corpuscule associé à une onde, ont conduit à unir intimement ces deux qualités de discontinuité et de continuité que la physique a d'abord séparées et opposées comme inconciliables.

Il s'en suit, que c'est une tentative vaine et vouée d'avance à l'échec que de vouloir baser la liberté humaine sur des données aussi variables et aussi étrangères à la vie de l'esprit et à la qualité de sa liberté que des qualités physiques.

C'est cependant l'erreur que commet par exemple Renouvier.

Sa conception de la contingence se trouve, de son propre aveu, indissolublement liée à certains postulats physiques : affirmation de l'atomisme de la matière (dans le sens mécanique), discontinuité de l'espace et du temps et de toute la structure du monde physique. Nous devons d'ailleurs, dans notre critique de la conception renouviériste, bien établir une distinction. Ce qu'il y a de fécond dans cette conception, c'est l'analyse des conditions de l'activité intellectuelle, c'est la conscience nette que la contingence est une de ces conditions, et la plus essentielle, la plus réelle ; ce qu'il y a de faible et de précaire, ce sont toutes les preuves déduites de la loi du nombre et de la structure de la réalité qui dérive de cette loi.

Ce sont des objections de même ordre que nous pouvons adresser à toutes les conceptions de la contingence et de la liberté humaine qui croient trouver, dans les théories récentes de l'indéterminisme physique, des preuves de la liberté.

Nous ne pourrions nier, cependant, que cette preuve nous est réellement apportée par la découverte de ces théories, mais elle est toute différente de celle que nous venons de critiquer, elle nous est donnée d'une façon directe par la liberté dont témoigne la pensée des physiciens, en abandonnant des théories déterministes périmées, et avec elles une conception de la certitude qui se trouve en désaccord avec les conditions expérimentales de la physique atomistique moderne. C'est donc la liberté de la recherche et de l'invention, immanente à la connaissance scientifique elle-même, dont chaque esprit avide de vérité a la certitude immédiate, mais ce n'est point une liberté de la nature que le physicien invoquerait à l'appui de la sienne.

Le caractère paradoxal d'une telle preuve nous est manifeste. C'est comme si, pour prouver que nous vivons réellement, nous devons démontrer d'abord que l'amibe ou l'infusoire est un être vivant : la logique de la démonstration et sa force persuasive seraient entièrement les mêmes.

Nous persistons donc à affirmer que la liberté de choix, prouvée par les conceptions de la physique indéterministe, c'est non celle de l'électron ou de la nature, mais c'est celle du physicien qui, à chaque instant, peut intervenir activement, en troublant un phénomène, qui cherche les raisons et les preuves de cette perturbation, dont il est la cause, et qui découvre une conception nouvelle de la physique, mieux appropriée aux conditions de l'expérience. L'expérience de liberté, qu'il fait ainsi, en toute certitude, est une expérience dont l'esprit lui-même détermine le fondement et les lois ; elle reste absolument indépendante de ces données physiques dont ses recherches peuvent, alternativement, prouver ou démentir l'existence.

Que le monde du physicien soit continu ou discontinu, c'est la même liberté de la pensée, soucieuse uniquement de vérité, qui se trouve à la source de ces conceptions, dont les résultats peuvent être physiquement inconciliables.

CHAPITRE II

La contingence et l'idée du possible.

1. *L'idée du possible comme point de départ du problème.*

Pour nous rendre compte du rôle de la contingence dans le problème de liberté, il nous paraît préférable de ne pas aborder cette idée sous sa forme philosophique plus abstraite, mais de chercher une notion plus familière à notre conscience, qui en constituerait néanmoins l'équivalent réel dans notre activité.

Si nous croyons devoir procéder ainsi, ce n'est point dans l'intention de vulgariser la conception de la contingence et de la liberté, mais c'est uniquement pour nous placer dans les conditions réelles, concrètes de l'activité humaine, et du problème de liberté, c'est pour considérer avant tout comment ce problème peut naître, dans toute conscience humaine et non seulement celle du philosophe, quitte à nous élever progressivement jusqu'à une conception plus abstraite, plus strictement philosophique de ce problème.

Cette précaution ne nous semble pas inutile pour d'autres raisons encore.

En considérant l'idée de contingence sous les formes que nous ont transmises certains systèmes philosophiques, nous adoptons du même coup ces postulats, ces idées préconçues, ces préjugés philosophiques qui sont liés à ces systèmes, et nous retrouvons alors les redoutables problèmes des antinomies que ces conceptions ont engendrés, et, avant tout, celui du déterminisme et de l'indéterminisme.

Pour éviter cette impasse, nous croyons donc utile de commencer par envisager cette idée, cette forme de notre activité

consciente et cet aspect de la réalité qui, sans nous engager dans une définition ou une conception philosophique *a priori* de la contingence, nous permettrait d'en retrouver les caractères réels. intrinsèques à toute vie de la conscience, quelles que soient les formes sous lesquelles elle se manifeste. Il est rare, en effet, remarquons-le, qu'en face d'une décision à prendre ou d'une nécessité imminente d'agir, ou d'une intention naissante, nous soyons conduits à nous demander : l'acte que nous avons l'intention d'accomplir est-il contingent, ou doit-il être contingent, il est en revanche tout naturel et même inévitable de se demander : cet acte est-il possible, et quels sont les indices ou les faits qui nous permettent d'en évaluer la possibilité. Et, d'autre part, autre question importante, là où nous n'avons pas l'intention d'agir au sens matériel et pratique de ce mot, l'idée du possible, dans la mesure où nous la distinguons du réel, semble trouver déjà en elle-même des ressources pour modifier notre conception de la réalité, pour intervenir activement dans sa formation.

L'idée du possible doit donc constituer pour nous ce point de départ, ce germe à partir duquel pourra se développer une conception, à la fois humaine et personnelle, de la contingence et de la liberté.

2. *Le possible et le déterminisme absolu.*

On peut nous objecter, il est vrai, que le possible n'est point synonyme de contingent et qu'il fait partie aussi bien d'une conception nécessaire que d'une conception indéterministe de la réalité. Lorsque nous voulons nous rendre compte si un fait est matériellement possible ou non, nous devons, avant tout, tâcher de connaître le déterminisme de ce fait : les conditions physiques, psychologiques, sociales de sa réalisation.

Considérons, cependant, ce que peut être la signification du possible dans un système rigoureusement déterministe.

Un événement peut être considéré comme possible et non nécessaire, lorsque, parmi les conditions indispensables à sa réalisation, il y en a certaines qui manquent. Que ces conditions soient satisfaites, et le phénomène de possible devient réel. Nous avons, par exemple, un mélange de corps dans les proportions

nécessaires pour obtenir une combinaison chimique et cependant elle ne se produit pas. Chauffons ce mélange ou faisons intervenir un catalyseur, et les corps arrivent à se combiner. Mais à cette définition on peut objecter que, tant que ces conditions, indispensables à la production du phénomène se trouvent absentes, sa réalisation est impossible, et qu'ainsi, il n'y a aucune différence essentielle entre la possibilité ou l'impossibilité d'un événement.

Le possible peut être considéré alors, par opposition au réel, c'est-à-dire au phénomène actuellement présent à notre conscience, comme un événement futur. Il diffère du réel, dans ce cas, par la manière dont nous le localisons dans le temps et par son rapport à la conscience, qui le perçoit dans un cas et ne le perçoit pas dans l'autre. C'est l'événement qui doit se produire dans l'avenir. Remarquons, cependant, qu'au point de vue de la certitude qu'il possède pour notre conscience, le phénomène possible, ainsi défini, ne diffère en rien d'essentiel du fait réel et actuel. Car, du moment que nous pouvons déterminer rigoureusement toutes les conditions de sa production dans l'avenir, du moment que chaque événement futur est déjà impliqué par les antécédents qui le préparent, sa réalisation est aussi certaine que celle de l'événement que nous percevons par nos sens. En d'autres termes, la différence du possible et du réel, qui s'impose à la connaissance sensible, n'existe plus pour la pensée qui se détache de cette connaissance et qui la domine en englobant, dans une même conception, le passé, le présent et le futur.

Il semble donc, que l'idée du possible n'existe, dans un système absolument déterministe, que d'apparence, et qu'elle n'y possède aucun caractère intrinsèque, qui permettrait de le distinguer d'un phénomène réel.

3. Le changement et la genèse des deux formes du possible.

Abandonnons donc la conception d'un déterminisme absolu, et plaçons-nous dans les conditions habituelles de notre activité, qui comportent à la fois des éléments de détermination et d'indétermination, et cherchons quels sont les sens que peut y prendre l'idée du possible.

Cette idée nous apparaît alors comme une zone intermédiaire entre le passé et le présent d'une part, et l'avenir de l'autre. Nous en comprendrons mieux les significations différentes, en considérant sa genèse à partir de ces phénomènes réels qui contribuent à l'engendrer, à la provoquer et à la maintenir toujours dans notre esprit.

Ce phénomène -- générateur de l'idée du possible -- c'est le changement. C'est parce que nous avons observé des changements en nous-même et en dehors de nous-même, que cette idée d'un changement possible est continuellement présente en nous, dans toute son importance vitale. Sous cette forme, elle intervient déjà dans la vie des animaux. Lorsqu'un chien quitte une place ensoleillée pour se mettre à l'ombre, il a déjà une certaine représentation de ce déplacement, qui peut modifier d'une certaine manière son état actuel.

A mesure que l'intelligence se développe, les possibilités se multiplient, comme représentation des changements divers qu'un être peut produire dans son existence et dans la réalité. Le possible est donc, pour ainsi dire, cette lumière que l'esprit projette devant lui, qui provient de son expérience acquise, de son savoir, mais aussi du désir de dépasser cette expérience. Il est l'intermédiaire entre le réel qui change, et l'esprit qui peu en prévoir ou anticiper les variations.

Suivant que nous mettons l'accent, soit sur la constance de certains aspects du changement, soit sur sa variabilité, nous pouvons distinguer deux formes de la représentation du possible comme prévision ou anticipation du changement : l'une que nous pourrions appeler déterministe, l'autre indéterministe. Cette distinction est importante, car elle nous permettra de comprendre quel est le fond, la raison essentielle de l'opposition entre le déterminisme et l'indéterminisme.

Considérons les variations concomitantes de deux phénomènes physiques, par exemple la pression et le volume dans la loi de Boyle Mariotte. Nous pouvons toujours prévoir la forme que prendra la relation réciproque de ces deux phénomènes; nous savons, en effet, que le volume est toujours inversement proportionnel à la pression et que leur rapport reste identique quelles que soient les grandeurs envisagées. Mais la prévision n'est possible, dans ce cas, que par la réduction des phénomènes en question

à un rapport constant. Le fait que nous observons n'est pas le changement qualitatif lui-même, avec ce qu'il apporte de nouveau et d'imprévu, mais seulement la possibilité de le soumettre à des lois invariables.

Ce n'est donc pas cet aspect du changement qui nous importe, dans la conception de notre avenir personnel, dans l'attente d'événements plus importants, qui peuvent avoir une répercussion sur notre existence. Nous savons bien, en effet, par expérience, que le changement qui intervient dans notre vie, fait partie d'une série irréversible d'événements, d'une histoire dont les faits ne se répètent jamais exactement ; il reste donc toujours imprévu par quelque aspect. Il en résulte donc, que l'observation des variations qui se produisent en nous ou en dehors de nous, l'attente du changement, le souvenir qui en reste, infiltrent dans notre conscience l'idée que l'avenir est quelque chose d'imprévu, c'est-à-dire d'indéterminé.

L'idée de contingence est le sillon tracé dans notre esprit par le développement même de notre existence.

Les deux idées du possible, qui correspondent aux deux aspects du changement que nous venons de distinguer, ne possèdent donc pas le même contenu ; l'attitude psychologique du sujet n'est pas non plus la même dans les deux cas.

Ce que nous recherchons dans le premier cas, c'est la forme invariable du changement, la répétition de phénomènes semblables ; ce que nous attendons dans l'autre, c'est l'intervention du nouveau, de l'inconnu.

Dans le premier cas, le possible est une inférence du passé, de l'expérience acquise, une induction établie sur une base de faits connus. C'est parce que certains phénomènes se sont produits dans certaines circonstances que nous pouvons attendre la réalisation de phénomènes analogues dans l'avenir. Si l'esprit extrapole ici, c'est en prolongeant la ligne du passé dans l'avenir, en négligeant, de propos délibéré, ce que cet avenir peut apporter d'imprévisible.

Mais cette forme du possible ne suffit point pour nous donner une idée du devenir en général et de l'évolution d'une vie individuelle, en particulier. Le possible, de ce point de vue, ne peut être seulement une inférence du passé, mais il doit être aussi une anticipation de l'avenir, ou une incursion de la conscience dans

l'inconnu. L'adaptation de l'esprit à la réalité n'est plus la même dans ce cas ; elle exige de l'effort, de l'initiative, même de l'invention.

Remarquons que cette seconde attitude est nécessaire également dans l'application de la méthode déterministe dans les sciences. Supposons qu'un expérimentateur se trouve en présence d'un phénomène nouveau, qui ne s'explique par aucune des relations physiques connues. Il est obligé alors de chercher quelle est la cause inconnue, qui provoque l'apparition du phénomène, quelle est la loi nouvelle qui peut exprimer exactement ce rapport de cause à effet. La découverte de cette cause et de cette loi sont l'expression de l'imprévu, du nouveau auquel la science doit s'attendre toujours ; elle nécessite de la part du savant une attitude toute autre que dans le cas d'une expérience acquise ; elle nous révèle la présence du contingent dans le déterminisme.

Les deux aspects du possible que nous venons de décrire, s'unissent et se complètent mutuellement dans notre expérience, mais suivant que l'un ou l'autre prédomine, l'avenir dont il représente l'anticipation nous apparaît comme déterminé ou comme contingent. Dans un cas, en effet, il est calqué sur le passé, dans l'autre il en est différent. Il est clair d'ailleurs que, du point de vue subjectif aussi bien qu'objectif, c'est cette seconde forme qui représente le maximum de contingence : d'une part, en effet, elle implique un effort de l'esprit, qui est quelque chose d'indéterminable, d'autre part, objectivement, à titre de fait nouveau ou d'idée nouvelle, elle reste affecté, avant d'être établi et prouvé, d'un plus grand coefficient d'incertitude. C'est donc cette seconde forme de l'idée du possible qui intéresse notre recherche du rôle de la contingence dans l'activité humaine.

4. La contingence comme anticipation de l'avenir.

Pour expliquer le sens du possible contingent dont nous venons d'indiquer la genèse, la notion du changement pur et simple ne suffit pas. Nous devons faire intervenir l'idée du but qui dirige l'activité. L'importance de cette idée de but s'explique par le fait, qu'elle oriente l'esprit vers l'avenir, c'est-à-dire dans le sens naturel à l'activité humaine, qui se développe toujours

dans le temps et d'une manière irréversible. Le but d'une action, quelle qu'elle soit, c'est, en effet, toujours de préparer un moment plus ou moins éloigné de l'avenir. Il est vrai qu'elle plonge toujours, par ses racines, dans le passé, qu'elle peut être considérée, jusqu'à une certaine mesure, comme la conséquence de celle qui l'a précédée ; mais sa fin n'est pas le passé, qui est révolu, mais l'avenir ; sa justification est, en dernier lieu, non ce dont elle procède, mais ce à quoi elle veut aboutir, ce qu'elle prétend réaliser, puisque le but de tout acte, pratique ou spirituel, est d'accomplir quelque chose, de modifier de quelque façon la réalité. L'explication d'un acte le plus simple resterait donc incomplète, si nous ne tenions pas compte de la fin vers laquelle il tend. C'est elle, en effet, qui détermine la forme, la signification de l'action qui se prépare et s'accomplit, c'est elle qui lui donne son unité, sa cohérence interne, son mouvement d'ensemble.

Nous pouvons en donner un exemple bien simple.

Il arrive, qu'en étant en train d'accomplir un acte, nous oublions tout d'un coup ce que nous avons à faire, et que nous nous arrêtons au milieu d'une série de mouvements commencés. Il peut se produire alors que ce n'est pas par un effort de mémoire, mais en réfléchissant sur l'attitude de notre corps, sur la forme du mouvement ébauché, que nous parvenions à retrouver l'idée de l'acte qui devait être accompli. Et la raison de ce fait paraît claire. Les mouvements, les contractions musculaires nécessaires pour exécuter l'acte que nous observons au moment donné, n'étaient pas seulement le résultat de mouvements précédents, mais aussi la préparation des mouvements suivants, et l'ensemble de l'activité, si simple qu'elle soit, possède une forme et un sens déterminé par sa fin. C'est donc la représentation de cette fin que nous retrouvons dans l'attitude de notre corps et la contraction de nos muscles. De même, lorsque nous voulons bien comprendre une phrase, il ne suffit pas de revenir sur ce que nous avons lu, d'avoir sous les yeux les membres consécutifs de la phrase ; l'essentiel c'est d'en saisir le mouvement d'ensemble, déterminé par le sens, l'idée que l'auteur veut exprimer, qui constitue le but invisible vers lequel s'acheminent, se dirigent les mots et les parties de la phrase.

Les exemples que nous venons de citer sont élémentaires, mais

ils nous permettent de mieux comprendre le sens de la contingence dans l'activité humaine. Toute activité intentionnelle possède, en effet, une forme d'ailleurs modifiable, dominée par la signification que l'on veut donner à l'acte, et par le but qu'il prétend atteindre ; chaque moment particulier de cette activité s'explique donc par cette signification d'ensemble et ce but.

En poussant cette idée plus loin, nous pouvons affirmer que chaque événement d'une vie individuelle ne peut se comprendre qu'à la lumière de la fin essentielle, qui la domine et qui est l'expression de ses tendances, de ses aspirations les plus tenaces. Les malentendus les plus essentiels qui existent entre individus résultent peut-être de cette diversité de leurs buts, de l'incapacité de comprendre la signification interne de l'activité d'autrui, de la forme particulière qu'elle prend dans un esprit individuel.

Mais cette activité reste en elle-même indéterminable ; en effet, étant orientée vers l'avenir, vers le possible, c'est-à-dire vers ce qui n'est pas encore, mais vers ce qui peut être, ce qui peut se renouveler dans l'esprit qui le conçoit, elle possède ainsi, en elle-même, une raison interne de contingence tenant à la nature de l'esprit lui-même. Cette représentation de l'avenir possible semble être, en effet, dans la vie humaine, une source inépuisable de régénération, puisque l'idée de l'avenir représente cette portion de l'existence qui n'est pas encore prise dans l'engrenage du déterminisme, mais qui peut être modifiée par l'intervention volontaire de l'esprit. L'esprit humain y concentre donc toutes ses aspirations et ses espoirs. En parlant de l'avenir nous n'avons donc pas en vue seulement, comme cela est évident, la localisation dans la série temporelle, mais la liaison interne de l'idée de l'avenir avec la vie, l'activité humaine et l'influence qu'elle peut exercer sur cette vie.

Insister sur l'importance de cette idée comme expression de la fin vers laquelle tend une vie, c'est accorder la primauté à la réalité possible, conçue par l'esprit, sur la réalité passée ou donnée ; à une fin, toujours modifiable, sur des causes déterminées, qui ont agi réellement, mais qui n'expliquent qu'un moment particulier de la vie individuelle, et non son sens interne et total. L'indétermination se définit ainsi, non par l'absence de causes antécédentes de l'acte, mais par l'intervention du but final,

par le déplacement du centre de gravité de l'activité humaine vers le possible qui reste toujours indéterminé.

Mais tâchons de nous rendre compte quelque peu de ce qu'est cette forme particulière et insaisissable du possible, qui prend tant d'importance dans l'activité humaine : l'idée du but dans son rapport à une existence individuelle.

L'idée du possible peut trouver son expression dans des modalités très différentes de notre vie psychologique : tendance, qui existe virtuellement et qui travaille sourdement au fond du subconscient, avant de s'exprimer par un désir net et de se manifester par des actes. Nous ne pouvons jamais savoir, en effet, en dépit du déterminisme que nous lui attribuons, quelle forme prendra cette tendance dans le développement d'un être individuel, quelle répercussion elle aura sur son existence.

Représentations d'actes possibles au moyen desquels la conscience prépare et esquisse les différentes formes de son activité future, avant de s'engager dans un sens défini et de se réaliser en acte.

L'idée, qui est la forme la plus claire et la plus consciente de ce travail qui se produit dans l'esprit, est déjà elle-même un acte. Vis-à-vis de l'existence concrète, matérielle, de la vie pratique, elle se présente cependant comme une forme de la vie spirituelle, qui peut ou non prendre corps dans la réalité, donc comme une possibilité qui néanmoins jouit parfois d'une vie si intense qu'elle arrive à dominer et à voiler l'existence réelle.

Tendances, représentations, idées, ces différentes formes de notre vie spirituelle expriment le besoin constant de la conscience humaine de se projeter au delà d'une réalité donnée, et c'est dans ce sens que nous leur donnons le nom de possibles, ce qui ne signifie point qu'elles soient dépourvues de réalité.

Mais, si diverses que soient ces anticipations de la conscience sur l'avenir, elles semblent manifester toutes une qualité commune : elles paraissent animées d'un même élan, comme si elles obéissaient à l'attrait d'une seule et même fin ou à la suggestion d'une même volonté. Si dissemblables qu'elles puissent paraître, elles trahissent néanmoins une affinité profonde, comme si un désir constant, une attente continuelle, comme si un même espoir se dissimulaient au fond de ces contenus psychologiques si différents. Les buts particuliers, poursuivis par

la volonté, semblent varier et tout se passe néanmoins comme si la volonté s'attachait à un seul et même objet, comme si elle tendait constamment vers une même fin, et c'est par cette finalité que s'exprime le mieux peut-être le caractère personnel de la conscience, sa manière individuelle d'opposer le possible au réel et de se retrouver toujours elle-même au fond de cette opposition.

Il y a, dans cette manière de concevoir le possible, d'anticiper sur l'avenir, quelque chose d'intime, de personnel, d'irréductible, et c'est là que nous trouvons, à ce qu'il semble, non seulement une source constante de la contingence, mais aussi les premiers germes du problème de liberté. Voudrions-nous, en effet, comprendre ce qu'il y a dans la liberté de plus insaisissable et en même temps de plus réel, nous devrions alors pénétrer au fond d'une conscience, individuelle ou collective (celle d'une nation ou d'un groupe social), s'identifier avec sa vie pour nous rendre compte comment, de quelle manière dépasse-t-elle et complète-t-elle la conception d'une réalité donnée par celle d'une réalité possible, sous quelle forme se présente son anticipation de l'avenir ?

Si nous insistons ici sur l'importance de l'idée du possible, comme conception de l'avenir et du but de l'activité humaine, c'est parce que le tort de certaines conceptions indéterministes a consisté surtout à insister trop sur la question des antécédents de l'acte, de ses causes, et non sur celle du but et du sens général de l'activité, et d'avoir négligé ainsi un facteur essentiel de sa contingence. En effet, distinguer les antécédents et les conséquents, les causes et les effets, chercher dans les causes l'explication des effets, c'est détruire la courbe d'une activité personnelle, qui ne peut être ébauchée qu'en comprenant le sens de la vie individuelle, son orientation générale, c'est la décomposer en ses parties. Or, un point ou même une partie de la courbe ne peut pas nous renseigner sur la forme d'ensemble, tandis que la connaissance de la formule qui détermine l'allure générale de la courbe, ellipse ou parabole, nous permet, au contraire, de déterminer chaque point particulier.

Lorsque Renouvier nous dit qu'un acte libre est le premier commencement d'une série de phénomènes, nous pourrions

croire, en suivant ses démonstrations, que c'est la discontinuité de l'acte, l'absence d'antécédents, qui constitue le caractère de liberté. Or, l'absence d'antécédents est un attribut purement négatif, qui ne nous prouve en rien la fécondité de l'acte. Le fait d'être un phénomène générateur d'autres phénomènes, ou une cause créatrice, est sans doute un attribut positif, mais il ne nous renseigne pas encore sur la relation avec la personnalité, de l'acte qui, faisant ainsi irruption dans une existence individuelle, peut sans doute, dans certains cas, être fécond et créateur, mais dans d'autres, destructeur et signaler le commencement d'une déchéance, d'une dissolution, et non d'une évolution de la personnalité.

Considérons, par exemple, l'acte par lequel Arthur Rimbaud renonce à sa vie de poète. Cet acte répond précisément, jusqu'à un certain point, à ces conditions d'indétermination que Renouvier considère comme la preuve de la liberté. Il représente une rupture avec le passé, il est d'autre part le commencement d'une vie nouvelle. Cependant nous ne pouvons le juger d'après ses caractères abstraits ; sa valeur ne peut être appréciée qu'en considérant l'ensemble de la vie de Rimbaud, et ce but qui était l'expression de sa personnalité créatrice, de son génie. Or, considéré relativement à ce but, l'acte de Rimbaud n'est pas un acte libre, mais il est, au contraire, un renoncement à la liberté.

5. *Les conditions cosmologiques de la contingence dans le problème de la liberté humaine.*

Le sens, que nous venons d'attribuer à l'idée de contingence, acquiert une signification plus générale et pour ainsi dire cosmologique, si nous considérons la situation de l'être humain dans l'univers, son rapport au monde physique, biologique, social. L'individualité humaine faisant partie simultanément de ces divers mondes, est soumise, en effet, à un ensemble de conditions qui limitent son activité, mais qui l'incitent, en même temps, à les dépasser. Elle est placée en un lieu de l'espace ; sa représentation n'embrasse qu'une région limitée du monde, celle qui se trouve en relation plus ou moins directe avec son corps, mais sa pensée conçoit un monde infiniment plus vaste, dont elle s'efforce d'explorer, successivement, les différents

domaines. La représentation du monde présent, percevable, est donc complétée à chaque moment, dans l'esprit humain, par l'idée de ce monde possible qui la déborde. Mais ce monde ne nous étant pas donné, ne peut être strictement défini ; il représente un ensemble de virtualités, de possibilités, qui se déterminent et se modifient à mesure que se développe l'expérience humaine. Cette évolution, loin d'épuiser les virtualités de ce monde, les multiplie et les enrichit. Et ceci peut s'affirmer dans différents domaines de la réalité. Le monde de la physique moderne est beaucoup plus indéterminé, bien moins strictement défini ; il laisse bien plus de place à l'imprévu, à l'intervention de possibilités nouvelles que celui d'un physicien de l'époque mécaniste. De même dans nos sociétés européennes, l'activité peut s'orienter dans bien plus de sens différents que dans les sociétés des peuples primitifs, non civilisés.

D'autre part, comme être moral, l'homme est capable de concevoir un idéal, d'en reconnaître la perfection, mais un ensemble de conditions auxquelles sa nature est soumise, l'empêche de vouloir d'une manière plus active, plus efficace ce que sa pensée conçoit comme un bien. Ces conditions, c'est, avant tout, sa nature biologique. L'indétermination de sa conscience s'exprime par le désir et l'effort qui l'affranchissent, en partie du moins, de ces conditions, par la création de fins différentes des fins biologiques.

L'individualité humaine est donc soumise à une sorte de limitation originelle, résultant de sa nature physique et biologique, et cependant, en tant qu'être pensant ou conscience morale, elle se refuse à accepter cette limitation. Son besoin de modifier la réalité et de se modifier elle-même intérieurement, d'agir, d'étendre le champ de sa connaissance et de son action, naît de la conscience de cette disproportion entre ses possibilités physiques, organiques et les possibilités de sa conscience, entre sa position dans l'univers et les exigences, les aspirations de sa pensée. Son ambition est stimulée par le sentiment de ce désaccord. L'idée de contingence a son origine dans ce fait même que sa pensée lui présente infiniment plus de possibilités qu'elle n'est capable d'en réaliser matériellement ; elle est engendrée, en quelque sorte, par la conscience de ce déterminisme qui l'encercle physiquement, biologiquement et par le désir de le fran-

chir, de lui opposer un domaine de réalité et d'activité où ce déterminisme n'existe plus. Dans ce sens toute forme de vie spirituelle, d'invention humaine représente une tentative d'évasion des limites de cette réalité qui ne la satisfait pas ; elle est un désir d'affranchissement. Et comme, d'autre part, ce désaccord existe partout, quel que soit le domaine de notre pensée et de notre action, expérience physique, biologique, sociale ou n'importe quelle autre, nous avons donc le droit d'affirmer que l'idée de contingence, née de cette opposition continuelle du réel et du possible, du monde perçu et du monde conçu, est quelque chose d'essentiel à la nature même de notre connaissance, aux conditions de notre existence et que nous ne pouvons l'éliminer que par une sorte d'artifice de la pensée.

6. *La signification du possible contingent comme condition de liberté.*

Toutes nos réflexions semblent donc converger vers un seul et même point. L'idée de la contingence est le symptôme de l'éveil de la pensée et des forces actives de l'esprit humain. Dire que la réalité est contingente, cela revient simplement à reconnaître quelle est perçue et conçue par une pensée qui n'est pas contrainte de suivre une voie unique, mais qui possède le pouvoir de concevoir différentes voies, différentes possibilités et de choisir entre elles. C'est affirmer que non seulement l'esprit est capable d'agir sur le réel et de le modifier, mais qu'il peut le faire de manière différente, selon les ressources dont il dispose.

Imaginons un être parfaitement passif, incapable de réflexion, d'analyse, d'initiative ; la réalité perçue par cet être se présenterait sous la forme de la plus implacable nécessité : ce serait le fait donné qui s'impose et que l'esprit est incapable de modifier ou d'enrichir de ses propres ressources. — Admettons, au contraire, un esprit capable d'invention, et immédiatement cette réalité s'enrichit des possibilités qu'il arrive à y découvrir. La contingence n'est donc pas tant une qualité qu'on pourrait attribuer à une réalité indépendante de l'esprit — c'est avant tout le reflet, projeté sur cette réalité, par une pensée qui l'envisage de différentes manières, qui cherche ce qui, dans les faits, peut répondre à

ces tendances, à ces possibilités dont elle dispose elle-même. C'est pour cela qu'il peut y avoir une infinité de formes de contingences — autant qu'il y a de possibilités différentes d'aborder la réalité par la pensée.

Ces réflexions nous permettent donc de conclure que la contingence n'est pas, comme on pourrait le croire, la conséquence d'une connaissance incomplète de la réalité, mais qu'elle résulte, avant tout, d'une intervention active de l'esprit dans la formation de sa conception du réel. Avant de se réaliser par un acte, cette intervention s'exprime par l'idée du possible qui prépare l'acte, qui en représente les différentes formes. Cette idée du possible, comme anticipation de l'avenir, représente ainsi la réalité future, individuelle ou collective, qui peut être transformée par l'intervention de la volonté humaine ; elle est donc la première condition de l'accomplissement de l'acte lui-même. Elle constitue, en même temps, une source de renouvellement incessant pour l'activité humaine et pour la réalité, puisque la conception du possible dépend uniquement de l'esprit et de la volonté, et qu'elle se crée ou s'anéantit suivant que s'enrichissent ou s'épuisent les ressources de cet esprit et de cette volonté. Le possible apparaît, en effet, alternativement, comme déchet ou comme surcroît de la conscience et de l'activité humaine ; d'une part, il nous montre ce que nous aurions pu réaliser et ce que nous n'avons pas réussi à accomplir — d'autre part ce que nous pouvons réaliser encore.

Concevoir cette réalité possible qui répond à des exigences profondes, irrésistibles de la conscience humaine, la maintenir toujours vivante et active, même lorsque la réalité présente la dément le plus formellement — c'est déjà sinon jouir d'une liberté complète — du moins préparer la voie à l'affranchissement.

CHAPITRE III

Le dilemme du déterminisme et de l'indéterminisme

7. Le rôle du déterminisme et de l'indéterminisme dans l'activité humaine.

La conception de la contingence, dont nous avons tâché de définir la signification, nous conduit à concevoir l'opposition du déterminisme et de l'indéterminisme tout autrement que les deux camps adverses l'ont envisagée habituellement.

Il ne s'agit pas, en effet, d'opter entre deux conceptions, dont chacune aurait la prétention d'être une représentation ou une explication exacte du réel, ou entre deux méthodes inconciliables, mais de définir deux attitudes différentes de l'esprit en face de la réalité, et deux comportements différents de l'activité humaine dans les problèmes pratiques. En considérant le réel, le déterministe insistera, comme nous l'avons vu précédemment, avant tout, sur tous ces aspects de la réalité, qui peuvent être exactement définis et assimilés à des rapports invariables ; l'indéterministe mettra en relief tout ce qui échappe à cette détermination, tout ce qui est qualité pure, aspect individuel ou original des choses. Ils pourront ainsi poursuivre leur description du réel dans deux langages différents, sans se contredire formellement, mais aussi sans jamais s'entendre. Et chacun prétendra que c'est sa conception de la réalité et de l'activité humaine qui est exacte.

Au lieu de reprendre une polémique, qui risquerait de ne jamais aboutir, nous préférons examiner ici comment ces deux attitudes et ces deux comportements différents de la conscience

humaine s'opposent et en même temps se complètent mutuellement, comment elles interviennent, alternativement, dans le développement de l'activité humaine, en répondant à deux exigences différentes de l'esprit.

La nécessité de ces deux attitudes résulte du fait que l'esprit, à chaque moment de son développement, se trouve pris entre un passé qu'il connaît et un avenir qui lui est inconnu, entre une réserve de connaissance et d'expérience assimilées, rationalisées, systématisées, et des domaines nouveaux d'expérience et de connaissance, entre des méthodes acquises et des méthodes à acquérir. Il suit de là, qu'il y a deux fonctions différentes que l'esprit doit mettre en jeu, pour s'emparer de la réalité par la pensée et par l'action : l'une, qui consiste à comprendre, à expliquer l'inconnu par le connu, à subordonner l'avenir au passé ; l'autre, qui est anticipation de l'avenir et adaptation d'une expérience acquise aux exigences d'une expérience nouvelle que l'invention humaine préconise. Qu'il s'agisse de connaissance scientifique ou de réalité sociale ou morale, la nécessité de ces deux fonctions complémentaires de l'esprit est manifeste.

Mais il est clair, d'autre part, que les attitudes de l'esprit, imposées par ces deux fonctions, doivent être à certains égards très différentes et qu'elles consistent à concevoir d'une autre manière les conditions et les caractères d'une activité libre.

La condition de l'indépendance de l'acte, dans le cas du déterminisme, c'est son adaptation à une expérience connue ou à un système de valeurs éprouvé, consolidé. Agir d'une manière indépendante, cela consiste alors à connaître bien le déterminisme, intérieur et extérieur de l'acte et à se conformer aux conditions de ce déterminisme ; ou, en d'autres termes, c'est agir d'accord avec des motifs reconnus comme valables et des conditions nécessaires pour réaliser l'acte. Ce qui importe, dans ce cas, c'est d'établir une liaison entre l'acte accompli par l'individu et son passé, sa nature ou son caractère, ou, encore, le système de valeurs qu'il a adopté et de montrer comment l'acte en question résulte de ces différents facteurs. Une fois cette liaison établie, l'acte est admis comme matériellement et moralement possible. Il ne s'agit plus alors que de choisir les moyens indispensables pour le réaliser.

Ainsi, la motivation de l'acte, son adaptation à un ensemble

de conditions, intellectuelles ou matérielles, connues, d'accord avec une conception de l'expérience bien établie, voilà le domaine du déterminisme. Ce qui le caractérise, c'est la sécurité d'une vérité acquise, la solidité de fondements bien éprouvés de la connaissance et de l'action.

Mais il peut y avoir un genre d'activité, qui exige un comportement tout différent. La connaissance et l'action abordent ici un terrain nouveau, l'esprit se lance dans l'inconnu. La conscience se concentre tout entière sur la considération de cette fin qu'elle veut atteindre, de l'idée qu'elle conçoit, sans se préoccuper si cette fin se trouve d'accord avec les conditions données dans l'expérience. L'accomplissement de l'acte, conçu conformément à ces exigences, nécessite alors un effort pour se détacher de tout ce qui n'est pas d'accord avec la fin désirée, ce qui peut la contredire, entraver le développement de la volonté qui tend à la réaliser. L'esprit se pose vis-à-vis d'une expérience acquise, d'un passé révolu comme une réalité indépendante, possédant ses exigences, ses moyens, ses conditions intrinsèques de développement. Qu'il s'agisse alors d'une volonté individuelle ou collective, le fait reste toujours dans son fond analogue : cette volonté tâche de se constituer comme indépendante, de droit ou de force, là où elle ne l'est pas encore de fait ; elle doit se persuader qu'elle est libre et que sa liberté, à chaque moment de son existence, dépend de son effort. Cette volonté n'est donc pas une faculté que l'esprit découvre en lui, mais une fin qu'il se propose d'atteindre et une fonction qu'il crée en lui pour atteindre cette fin. Une telle attitude, maintenue par la volonté, peut permettre de rompre, un à un, les liens psychologiques et sociaux que le déterminisme accepte de fait et de droit : de fait, parce qu'il les constate ; de droit, parce qu'ils lui permettent de comprendre et de réaliser ses actions. Est-ce à dire que le déterminisme a tort, que ces liens n'existent pas sous forme de mobiles et motifs, de facteurs psychologiques, biologiques ou sociaux, qu'ils sont purement fictifs ? Point du tout : ces rapports existent et à chaque moment de notre vie nous pouvons en éprouver l'influence sur notre volonté, mais ce ne sont pas des rapports statiques, immuables entre nos actions et notre nature, entre notre nature et le milieu dans lequel nous vivons, ce ne sont pas des mécanismes montés une fois pour toutes et agissant

invariablement. Ce sont des relations infiniment souples et modifiables, qui obéissent aux modulations de notre effort volontaire, qui s'engendrent ou qui disparaissent. Que l'effort d'initiative s'exalte, alors la volonté agit, comme s'il n'y avait pour elle d'important que le but créé par l'esprit, que l'acte qu'elle se propose de réaliser ; le passé, avec sa réserve d'habitudes, mentales ou pratiques, acquises, avec les systèmes d'idées dont il dispose, semble disparaître comme s'il n'avait pas à ses yeux le droit d'existence ; la réalité n'est plus alors ce qui subjugue la volonté, mais ce que cette volonté crée et qui doit se plier aux conditions qu'elle lui impose. Avec le relâchement de l'effort d'initiative, le déterminisme reprend ses droits, la flamme que l'esprit a allumée et qui a projeté sur toutes choses une lumière nouvelle, fait place à une clarté uniforme qui rayonne du passé vers l'avenir, du connu vers l'inconnu ; la conscience se replie dans les cadres qu'elle a momentanément dépassés.

Il n'y a donc pas deux systèmes de réalité, deux modes d'activité — l'un déterministe, l'autre indéterministe, entre lesquels l'esprit aurait à choisir, mais il y a un certain rythme variable de l'activité humaine dont ces deux attitudes ou fonctions de l'esprit représentent les moments, les aspects différents. Selon ses besoins, ses exigences, ses possibilités, ses ressources, selon les nécessités que l'action lui impose, l'esprit devient, tour à tour, déterministe ou indéterministe ; il s'efforce d'expliquer, de justifier le présent et l'avenir par le passé, il mobilise toute son expérience acquise ou bien, lorsque les ressources de cette expérience semblent s'épuiser, il plonge dans l'inconnu, il se lance dans l'avenir, se persuadant qu'il ne dépend que de lui de commencer à créer quelque chose de nouveau. L'harmonie de l'esprit, son développement normal, dépendent sans doute d'un juste équilibre entre ses puissances créatrices et ses forces de conservation et d'assimilation.

8. *Justification de l'attitude de l'indéterminisme.*

Lorsque nous considérons les choses de ce point de vue, maintes objections graves qu'on pourrait adresser à l'indéterminisme se trouvent écartées, ses affirmations ne nous apparaissent plus sous le même jour.

Considérons les argumentations par lesquelles Lequier et Renouvier s'efforcent de prouver la contingence des actes humains : par exemple, l'idée de la volonté comme cause première, développée de différentes façons par ces philosophes. Selon Renouvier, la volonté est douée du pouvoir de susciter, d'évoquer les motifs auxquels elle accorde sa préférence, et qui deviennent ainsi susceptibles de rompre la chaîne de causalité naturelle et d'engendrer des séries nouvelles de phénomènes. C'est dans ce sens que les actes volontaires peuvent être considérés comme des causes premières. Chez Lequier, nous trouvons la même idée sous une forme plus radicale encore ; la volonté libre, selon son opinion, a le pouvoir d'agir sans motif et même contre tout motif ; elle représente, dans notre conscience, ce qui rompt les chaînes habituelles de motivation, et son pouvoir dans ce sens peut aller jusqu'à l'absurde, défier toute loi de la raison. « La liberté sans l'arbitraire est la chose sans le mot ou le mot sans la chose (1). »

A ce plaidoyer en faveur de la liberté, on peut opposer des objections.

Ainsi Fouillée nous affirmera qu'il est impossible de sortir du dilemme : ou la volonté agit conformément à un motif, et alors c'est le motif antécédent qui explique le motif subséquent, ou elle agit sans motif, et alors c'est une liberté d'indifférence ; ou les motifs obéissent à des lois mentales nécessaires et alors la résolution tombe sous la même loi, ou ils sont le résultat d'une détermination libre de la volonté (2). Mais une volonté qui évoque, sans motif, un motif plutôt que l'autre, « c'est la raison « qui, après avoir suivi une série de raisons, se met tout d'un coup à dévier, c'est la passion qui après avoir suivi une ligne « de passions, se met tout d'un coup, pour ainsi dire, à « dérailler : au lieu du clinamen de la volonté, on a le clinamen « de la raison et de la passion » (3).

Nous ne pouvons nous empêcher d'accorder, jusqu'à un certain point, raison à ces objections déterministes. Elles reviennent, au fond, à dire, que nous avons un besoin irrésistible de nous

(1) Renouvier, *Traité de psychologie rationnelle*, t. II, p. 1 et 2 ; t. II, p. 122.

(2) Fouillée, *La liberté et le déterminisme*. Alcan, 1895, pp. 118-119.

(3) *Ibid.*, p. 119.

expliquer notre activité, de trouver la raison ou le motif de chaque acte et que renoncer à ce besoin, c'est s'abandonner à l'arbitraire et au hasard. Mais nous sommes obligés de reconnaître, d'autre part, que notre vie psychologique ne se développe pas toujours de la même façon, qu'elle n'obéit pas toujours aux mêmes lois, que le comportement de notre esprit ne peut être toujours le même.

Lorsque nous considérons les cas où le fonctionnement de notre psychologie se développe sur un terrain d'expérience acquise, d'habitudes solidifiées, alors c'est la loi du déterminisme qui triomphe. Mais il n'en est plus de même quand, au lieu de disposer de motifs acquis, clairs et distincts, la conscience cherche, parfois péniblement, la voie qu'elle doit suivre, lorsqu'elle s'efforce de rompre avec des systèmes de motivation qui pèsent lourdement de leur joug sur l'esprit; alors l'activité humaine peut prendre une forme d'apparence irrationnelle, incompréhensible, arbitraire; elle peut faire l'impression d'une sorte de folie ou d'anarchie de l'esprit.

De cette conscience, qui semble se retourner dans une sorte d'hostilité contre elle-même, changer de direction et de loi, nous pourrions donc dire, selon les paroles que nous venons de citer, que c'est la raison qui, après avoir suivi une série de raisons, se met à dévier, que c'est la passion « qui après avoir suivi une ligne de passions, se met tout d'un coup, pour ainsi dire, « à dérailler », mais, dans cette caractéristique, nous ne trouvons rien de péjoratif : une pensée ou une conscience qui tâche de se créer une ligne nouvelle d'activité, doit sortir des ornières qu'elle a suivies; le fait est simple, évident et il se manifeste dans la vie de l'esprit avec autant de certitude et de nécessité que le fait opposé, c'est-à-dire celui du déterminisme.

En tâchant de distinguer à la fois et de concilier ces deux points de vue différents, l'un déterministe, l'autre indéterministe, nous n'adoptons pas un point de vue éclectique qui consisterait à vouloir juxtaposer deux conceptions différentes de la liberté. Tout au contraire, nous reconnaissons leur différence; nous y voyons deux attitudes irréductibles de l'esprit et de la volonté humaine, irréductibles, en ce sens, qu'au moment où l'une d'elle s'affirme avec le plus de force, l'autre se trouve exclue; mais, répétons-le, d'autre part, ces deux attitudes se

complètent et l'une succède nécessairement à l'autre. L'esprit qui a créé, inventé, qui s'est lancé hardiment sur un terrain d'expérience nouvelle, doit expliquer, systématiser, justifier ses découvertes.

Lorsqu'en nous plaçant à ce point de vue, nous tâchons de suivre le plaidoyer ardent d'un Lequier ou d'un Renouvier en faveur de la liberté, nous voyons qu'il peut être considéré de deux manières différentes.

Voudrions-nous le considérer avec les auteurs eux-mêmes, comme une psychologie générale de la volonté, comme la description de son fonctionnement habituel, valable pour les cas les plus insignifiants comme pour les plus graves, alors nous sommes frappés, voire même choqués par l'invraisemblance, l'exagération de certains arguments. Considérons-nous, au contraire, cette argumentation comme un moment important, décisif dans la vie d'un philosophe indéterministe, où celui-ci fait lui-même la conquête de sa propre liberté, alors notre appréciation change entièrement ; il ne s'agit plus, en effet, d'exposer des règles générales du fonctionnement psychologique de la volonté humaine, mais de suivre, dans toute sa profondeur, une expérience de liberté, en respectant tout ce qu'elle a de personnel. Il n'importe pas de taxer l'improbabilité ou la probabilité des arguments, fournis dans leurs applications aux phénomènes les plus habituels de délibération, de décision ou de choix, mais de suivre un esprit sur cette voie décisive pour lui, où il a fait un choix, celui de la liberté, et d'une liberté selon sa conception, où il a tâché de nous initier aux moyens, aux méthodes qu'il a employés ; il s'agit enfin, en lisant les admirables pages des souvenirs d'enfance d'un Lequier, de vivre ensemble avec lui un moment qu'il a lui-même vécu et qui, de son aveu, a bouleversé sa conception de l'existence. Le plaidoyer ardent de l'auteur nous apparaît alors comme un ensemble d'arguments nécessaires pour se persuader lui-même de sa propre liberté, pour créer en lui-même l'attitude de la liberté. L'exaltation de la puissance volontaire est l'expression du désir même de se délivrer de toute raison pour rechercher ses propres raisons, de se plonger dans l'obscurité pour y allumer ensuite une lumière jaillissant de son esprit, de son effort de volonté et d'initiative. Il importe peu alors d'avancer des arguments prudents, l'esprit va hardiment

jusqu'aux limites de ses propres puissances, comme s'il voulait lui-même en éprouver toute la force, l'étendue, l'efficacité.

Cette attitude, que nous croyons retrouver surtout dans la conception de Lequier nous semble comparable à certains égards à celle de Descartes dans le doute méthodique. Qui pourrait nous assurer que Descartes ait pu éliminer effectivement de son esprit toute croyance, toute vérité acquise, qu'il ait pu faire table rase de tout ce que son esprit a assimilé ? S'il s'agit d'une vérité exacte, un tel état d'esprit nous paraît irréalisable. Mais si nous considérons le doute méthodique, pour ce qu'il a été, une expérience tentée et vécue par le philosophe, expérience qui a dû être poussée volontairement jusqu'aux dernières limites possibles, comme un effort de libération, alors sa signification change. Rompre tous les liens qui ont enchaîné la pensée, s'efforcer de douter de toute vérité, même si on n'est pas certain d'y réussir, de la réalité de notre existence, de la certitude des vérités mathématiques les plus évidentes, créer une attitude d'esprit aussi favorable que possible à la recherche de la vérité nouvelle, tel nous paraît être le sens de l'effort cartésien, et serions-nous certains que cette entreprise philosophique ne puisse, psychologiquement, être réalisée en toute rigueur, encore vaudrait-elle la peine d'être tentée pour un esprit qui veut s'affranchir des habitudes enracinées, des catégories admises pour essayer de percevoir et d'expliquer la réalité à nouveau. Ainsi, déterminisme et indéterminisme, se trouvent indissolublement liés dans la vie de l'esprit : vouloir nier et exclure l'un au profit de l'autre, c'est méconnaître les conditions essentielles du développement de cette vie qui s'appuie toujours sur un passé et se dirige vers l'avenir.

CHAPITRE IV

Le choix et l'idée de l'alternative des contraires.

9. *Le problème de liberté et le choix.*

La distinction du possible et du réel nous a permis de définir une forme de contingence qui est, en même temps, une des conditions essentielles de la liberté. Sans cette contingence, le problème de liberté ne pourrait même pas se poser à l'esprit humain ou du moins la liberté ne pourrait être sa conquête. Pour que l'esprit puisse concevoir ce problème et essayer de le résoudre, il est nécessaire, en effet, qu'il considère lui-même son avenir, qu'il envisage la réalité comme un ensemble de possibilités, il faut qu'il s'attribue de quelque façon le pouvoir de tenir en échec la réalité donnée, imposée, par l'idée d'une réalité possible, librement choisie et adoptée par l'esprit ; il faut qu'il ait conscience que ces possibilités, qu'il conçoit sous forme de représentations et d'idées ou qu'il sent en lui-même, sous forme de tendances, dépendent en une certaine mesure de lui-même. Sans ces conditions, la question de la liberté n'existerait pas. L'esprit n'aurait qu'à suivre cette ligne qui serait celle même d'une nécessité, extérieure ou intérieure.

Mais là où la conscience humaine, individuelle ou collective, là où la réalité elle-même se forme et se développe, grâce à l'intervention continuelle des représentations et des idées, des volitions conçues par l'esprit comme des actes possibles, le problème de liberté doit apparaître de lui-même comme idée de la direction, de l'orientation, du sens que la conscience prétend donner à son activité ou comme question du choix entre les possibilités différentes et leur réalisation. Et c'est, en effet, sous

cette forme qu'il intervient constamment dans la vie humaine.

Pour déterminer les conditions de ce problème, il ne suffit pas, en effet, de reconnaître à l'esprit ce pouvoir de concevoir et de créer, qui déborde continuellement les cadres d'une réalité donnée, consommée, acquise, mais il faut à ce pouvoir joindre celui de discriminer, d'éliminer, de choisir. La fonction régulatrice de la conscience apparaît alors comme le complément de sa puissance créatrice.

Cette position du problème de liberté possède l'avantage de ne faire intervenir d'avance aucun système philosophique, aucune idée préconçue. Elle prend, comme point de départ, certains phénomènes psychologiques et moraux que nous connaissons par expérience aussi bien que des phénomènes physiques : la représentation des possibles et le choix. Ce qui importe, c'est de montrer la signification spéciale que prennent ces phénomènes dans l'existence humaine, lorsque celle-ci est considérée sous l'angle de l'idée de liberté.

Nous savons tous, en effet, que nous pouvons opter de différentes manières, et cette idée de choix est aussi familière et habituelle à notre conscience que celle du possible comme anticipation de la réalité. Mais nous éprouvons également, que ce fait est loin de nous fournir toujours le sentiment de notre indépendance et qu'il ne nous apporte point une preuve incontestable de notre liberté. Parmi les choix innombrables qui composent la trame même de notre activité, il y en a certains seulement, et même très rares, qui répondent pleinement à notre désir et à notre idée de liberté, certains seulement qui méritent leur nom. Au lieu donc d'affirmer et de démontrer, comme le font beaucoup d'indéterministes, que le fait du choix constitue déjà par lui-même une preuve de liberté, nous aurons à nous demander à quelles conditions doit-il satisfaire pour être libre ?

10. Le choix et l'idée de pouvoir agir autrement.

Mais avant d'aborder cette question, tâchons de nous rendre compte de ce qu'est le choix.

Si la définition de ce phénomène n'est pas facile, c'est, sans doute, qu'il nous est très familier, que, spontanément, nous en faisons usage dans notre connaissance et notre action, et que,

par conséquent, il échappe à notre attention. Ainsi, il est certain que pour percevoir nettement un objet, pour pouvoir le définir, nous sommes obligés d'éliminer certains caractères que nous jugeons au moment donné comme secondaires et sans intérêt, et d'en souligner d'autres. Percevoir, c'est donc juger, et juger c'est choisir. Ce caractère de la connaissance qui s'affirme déjà dans la perception, s'accroît et se développe dans le raisonnement, d'inconscient il devient délibéré et réfléchi. Le choix intervient donc constamment dans notre connaissance.

Mais ce n'est pas ce pouvoir sélectif de la conscience, si important qu'il soit, qui représente le point litigieux du problème de liberté. Ce que les conceptions indéterministes de la liberté affirment, c'est non seulement que nous pouvons choisir, mais que, choisissant, nous avons la conscience de pouvoir choisir autrement.

Pour éviter le danger de discuter des définitions abstraites et verbales, tâchons de nous rendre compte quelle est la signification concrète, dans notre activité, de ce pouvoir de choix, sous quelle forme intervient-il dans notre vie psychologique et morale.

Remarquons d'abord, que lorsqu'il s'agit d'un acte révolu, le rôle pratique de cette idée est minime et plutôt négatif. Quelle importance peut avoir pour nous, en effet, l'idée d'avoir pu agir autrement, lorsque notre activité est consommée, lorsqu'elle fait partie d'un passé sur lequel notre pouvoir volontaire n'a plus de prise ? Lorsqu'elle se manifeste comme regret, elle semble contribuer plutôt à affaiblir notre activité qu'à lui donner plus de force. L'idée d'avoir pu agir autrement, en témoignant que notre activité n'a pas su répondre à certaines exigences, suscite dans notre conscience le sentiment de la faiblesse ou de la versatilité de notre volonté ; elle nous apparaît comme le déchet d'un pouvoir qui n'a pas su tirer parti de sa propre puissance, ce qui contribue à juste titre à éveiller le soupçon du caractère purement illusoire de ce pouvoir. Qu'une telle constatation vienne à se répéter souvent dans notre conscience, et elle peut devenir intolérable.

Un philosophe, qui croyait aussi fortement à la puissance de la volonté humaine que Nietzsche, n'a pas hésité à reconnaître ce point faible, cette limite à laquelle elle vient se heurter.

« Vouloir délivré : mais comment s'appelle ce qui « enchaîne même le libérateur ? »

« Ce fût », c'est ainsi que s'appelle le grincement de dents et la plus solitaire affliction de la volonté. Impuissante envers tout ce qui a été fait, la volonté est pour tout ce qui est passé un méchant spectateur » (1).

Mais lorsque nous nous plaçons sur le terrain d'une activité en préparation ou en train de s'accomplir, alors cette idée d'avoir pu agir autrement, acquiert déjà une signification différente. Elle devient un avertissement, donné à la conscience, de mieux peser, approfondir les conditions et les ressources de son activité, comme le signe d'un perfectionnement possible. L'idée d'avoir pu agir autrement se manifeste alors comme fonction critique, comme exigence morale ou intellectuelle d'une conscience qui réfléchit sur son passé, afin d'en tirer parti pour l'avenir, mais non comme la constatation d'un fait qu'on pourrait prouver par une analyse psychologique des conditions de notre activité. Cette idée peut être d'ailleurs souvent une sorte d'illusion de la conscience qui, ayant réfléchi, délibéré, oublie que cette réflexion fait intervenir des facteurs tout nouveaux qui n'existaient pas au moment où on accomplissait l'action.

Cependant ce pouvoir de choix que les indéterministes attribuent à la volonté n'a pas rapport au passé, mais au présent. C'est en choisissant et en agissant que la personnalité humaine posséderait la conscience de pouvoir choisir et agir d'une autre manière. Ici donc encore la seule chose qui reste à faire, en présence de ces affirmations, c'est de chercher, s'il n'y a pas, dans les conditions psychologiques de l'activité humaine, de la structure même de la personnalité, des faits qui pourraient leur apporter un appui.

Nous commencerons d'abord par la constatation de ce fait psychologique général que la nature humaine en général, et le caractère individuel, en particulier, est quelque chose de complexe, d'hétérogène, qu'il représente des possibilités diverses, dont le développement peut engager l'individualité humaine dans des voies différentes. Cette complexité se manifeste avant tout dans le fait, que ce ne sont pas les mêmes choses que nous

1. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathouska*, 19, p. 200.

désirons aux divers moments de notre vie ; que ce ne sont pas les mêmes que nous considérons comme notre bien. Les variations de nos sentiments nous surprennent ; la versalité de notre être demeure pour nous un mystère. Ce que nous constatons en nous-même, nous l'observons également chez autrui. Les êtres humains nous apparaissent souvent, au cours de leur existence, sous des aspects non seulement différents, mais même moralement incompatibles.

« Tel, comme le remarque W. James, peut être cruel pour ses soldats et ses inférieurs, mais plein de bonté et de prévenance à l'intérieur de sa propre famille (1). »

Ce phénomène peut s'expliquer encore par le fait qu'il y a, dans une personnalité humaine, différents centres d'intérêt, autour desquels se développe sa vie et qui déterminent alternativement son activité. De ce chef nous pouvons nous expliquer que la conscience de pouvoir, à un moment donné, agir autrement qu'on agit, a son origine dans ce fait psychologique incontestable, qu'il y a dans le moi un contenu latent plus riche et plus complexe que celui qui trouve son expression, à un moment donné, dans un acte déterminé. Ce contenu déborde même ce que l'on nomme caractère, puisqu'il peut y avoir des tendances virtuelles qui se manifestent à certaines occasions, d'une manière imprévue, en révélant, pour ainsi dire, une personnalité nouvelle dans un être que nous avons cru connaître. Il s'en suit que, lorsqu'au cours d'une délibération, une personnalité conçoit différentes possibilités d'action, la conscience de pouvoir agir de différentes manières n'est point illusoire, même si, au moment donné, la décision s'engage dans le sillage le plus habituel de son activité. Car la délibération ne fait que mettre en valeur, successivement, ces différentes tendances qui se sont développées au cours d'une existence individuelle, ou bien celles qui, ne s'étant jamais manifestées, existent virtuellement, et qui, sous cette forme virtuelle, latente, joue néanmoins un certain rôle dans la vie psychologique d'une individualité.

Si donc on a souvent insisté sur les illusions de l'indéterminisme, il est bon, par suite, de signaler également le fait, qu'il

(1) W. James, *Précis de Psychologie*.

peut y avoir une sorte d'optique psychologique qui crée une illusion de nécessité, et qui, sans être absolument inexacte, l'est pourtant à certains égards.

L'explication de cette illusion est très simple :

Au moment d'une décision et d'une action, surtout lorsqu'elles exigent un certain effort, le champ de notre conscience se rétrécit et se concentre sur ce point sur lequel porte l'effort volontaire ; et ce rétrécissement de notre conscience, déterminé par l'action, s'exprime par le sentiment et l'idée que l'action est nécessaire et exclusive.

Mais il serait erroné de prendre ce phénomène, dû à un effet de concentration de notre conscience et de notre volonté, pour une loi constante et inévitable de notre activité. Il serait plus exact de dire, en revanche, lorsqu'il ne s'agit pas d'un déterminisme extérieur, que c'est nous qui voulons cette nécessité et qu'elle est créée par l'effort même de notre volonté, et non imposée à celle-ci. Qu'une détente se produise dans notre être — et les possibilités exclues volontairement du champ de notre conscience, reprennent leur droit ; la perspective de la conscience s'étend au delà de ces limites que l'on s'est volontairement prescrites, au moment de l'action. Le sentiment d'avoir pu agir autrement vient exprimer alors ce simple fait qu'il y a dans un être humain bien plus qu'un acte ou même une ligne d'activité constante ne peut exprimer ; qu'à côté du réel actuel — il y a du virtuel et du possible. Ce fait est particulièrement frappant pour les individualités auxquelles les nécessités de la vie, l'exercice d'une profession imposent un genre d'activité qui ne correspond pas à leurs tendances et à leurs exigences plus profondes, et qui vivent pour ainsi dire en marge de leur vraie vie intérieure ; une part de leurs tendances restant inutilisées, celles-ci peuvent intervenir à chaque instant, comme représentation du possible différent de l'acte accompli réellement.

L'idée de l'indétermination peut donc être, dans certaines conditions, une réaction légitime et naturelle de la conscience contre les nécessités de son adaptation à l'action. Pour agir, elle a besoin, en effet, d'abandonner momentanément tout ce qui ne lui sert pas à l'action, tout ce qui peut l'entraver, affaiblir son efficacité ; elle doit s'adapter étroitement à certaines conditions de la vie et utiliser ces ressources de représentations, d'idées,

de volonté qui lui facilitent cette adaptation. Ainsi les personnalités qui ont abandonné certains rêves de leur jeunesse, écartent-elles, de propos délibéré, tout ce qui pourrait faire revivre ces rêves et les détourner de cette ligne d'activité qu'elles se sont tracée elles-mêmes. Les idées de la nécessité d'une action sont donc des œuillères que la conscience s'impose volontairement afin de mieux agir. Mais ce n'est qu'une attitude adoptée par la conscience, et non l'expression d'une loi nécessaire de l'activité psychologique. Tout au plus pouvons-nous dire, qu'une attitude peut se transformer peu à peu en habitude et qu'alors la conscience perd, peu à peu, ce pouvoir qu'elle possédait de modifier ou de dépasser le déterminisme de son activité, que ses virtualités négligées, abandonnées sont condamnées à dépérir progressivement.

En affirmant de pouvoir agir autrement qu'elle n'agit, l'individualité reprend donc simplement possession de ces ressources et de ces possibilités que son action habituelle a laissées en friche ; elle ne fait que desserrer l'étau dans lequel la vie a pris sa conscience ; elle ne fait qu'envisager ces possibilités qui n'ont pas été, mais qui auraient pu être réalisées, si son activité s'était engagée dans un autre sens et qui pourront peut-être se développer dans l'avenir.

Loin donc d'être, comme l'ont affirmé certains déterministes, une illusion de notre conscience, cette idée de l'indétermination, existant toujours en marge d'une activité, est une vue plus compréhensive, plus exacte de la personnalité. Il est peu vraisemblable que l'ignorance des causes ou des motifs de nos actes puisse créer, ainsi que l'ont affirmé des philosophes déterministes, l'illusion d'une indétermination de notre pouvoir volontaire. Car le sentiment d'un pouvoir volontaire, lorsqu'il est efficace, est quelque chose de positif et ne peut procéder d'un fait entièrement négatif, telle que l'ignorance de ce qui se passe en nous. Il est bien plus vraisemblable d'admettre que, lors même que certains mécanismes inconscients ou subconscients agissent en nous, cette action, bien qu'elle ne soit pas saisie clairement par la conscience, se traduise par un sentiment d'impuissance de la volonté, d'une passivité dont on ne peut s'expliquer parfois la raison. Mais, en revanche, il est tout naturel que l'adaptation de tout notre être à une activité, sa concentration, engendrent ce

sentiment de nécessité qui est le produit de l'action. Cependant, si cette nécessité se traduit par le sentiment d'une contrainte, ce sentiment prouve qu'elle n'est pas entièrement soumise à cette nécessité ; il est le commencement d'une révolte.

11. *Les différents sens de l'idée de l'alternative des contraires.*

De la conscience de pouvoir agir autrement que nous agissons, nous pouvons passer, progressivement, par transition insensible, à la possibilité, d'une action contraire à celle qui a été choisie. Nous nous trouvons ainsi au cœur même de la question traditionnelle du libre arbitre.

Lorsque les causes des divergences, des incompatibilités qui existent au fond d'un seul et même être s'accumulent, nous voyons naître des conflits de tendances opposées. Certes, entre la conscience de ces oppositions qui existent en nous et celle d'un libre arbitre ou pouvoir des contraires qui les domine, la différence est considérable. Mais il s'agit de voir précisément si le pouvoir du libre arbitre ne consiste pas plutôt à créer, par un certain choix, cette opposition des contraires dans la conscience, qu'à pouvoir choisir entre des contraires qui existent déjà, indépendamment de son choix. Notre analyse a pour but ici, non de justifier une des conceptions existantes du libre arbitre, mais de montrer le sens que l'on peut donner à cette notion. Dans un cas, la conscience engendre en elle-même l'opposition de certaines tendances par ce fait, qu'elle accorde à certaines d'entre elles une valeur supérieure, qu'elle opte pour elles ; dans l'autre elle prétend pouvoir choisir entre le bien et le mal, la vérité ou l'erreur comme si ces contraires préexistaient à son choix. Ainsi, l'opposition des tendances humaines et des tendances animales de notre nature, n'existe que dans la mesure où la conscience admet volontairement la supériorité des premières sur les secondes ; elle est donc l'effet d'un certain choix ; il y a bien des consciences dans lesquelles elle ne se manifeste point, dans d'autres encore à un faible degré. Mais il est évident, d'autre part, qu'admettre la possibilité de choisir indifféremment entre l'un ou l'autre des deux contraires, c'est reconnaître du même coup, que l'opposition n'existe pas réellement dans une conscience qui peut ainsi modifier son choix pri-

mordial, qu'elle lui est, au fond, indifférente. Il est clair, en effet, que pour une conscience qui s'accorde ainsi la liberté de passer, alternativement, de ce qu'elle considère comme le bien à ce qu'elle considère comme le mal et vice versa, l'opposition doit finir par s'atténuer et disparaître, puisque chaque passage d'un terme à l'autre atteste qu'elle n'est ni réelle ni profonde.

Nous n'avons donc point besoin de nous engager ici dans l'exposé et l'analyse de cette conception du pouvoir des contraires telle qu'elle existe dans certaines théories scolastiques du libre arbitre ou dans des systèmes indéterministes modernes, comme par exemple celui de Renouvier. D'autre part, notre intention n'est pas non plus de l'écarter simplement, comme une conception entièrement fausse. Ce qui nous importe, c'est de reprendre et d'analyser, pour notre propre compte, cette idée de l'opposition des contraires, de montrer le rôle qu'elle joue dans la genèse de l'idée du libre arbitre. Mais pour y arriver, nous devons distinguer les différents sens que cette idée peut prendre dans notre conscience. La confusion de ces différents sens n'a pas peu contribué, en effet, à obscurcir la conception du libre arbitre indéterministe.

Afin d'éviter cette confusion, nous distinguerons donc le sens logique, le sens psychologique et le sens moral de cette idée. L'analyse de ses différents sens nous permettra de la préciser un peu, en la délivrant de certaines subtilités inutiles et en montrant en même temps que, contrairement à l'interprétation qu'on en donne fréquemment, cette idée est d'origine morale, c'est-à-dire qu'elle tient à la formation de certains systèmes de valeurs dans notre conscience.

12. Le sens logique et le sens psychologique de l'idée des contraires.

Remarquons, en premier lieu, que lorsqu'il s'agit de deux actes logiquement contraires, alors à cette idée de contraires ne correspond pas nécessairement une opposition réelle, un conflit de tendances dans notre conscience. Notre affirmation peut paraître absurde de premier abord, et cependant elle ne l'est point. Deux actes contraires peuvent être à peu près indifférents

à notre conscience, qui ne se trouve engagée ni dans un sens ni dans l'autre.

Supposons qu'il s'agit de se lever d'une chaise ou d'y rester assis, de prendre, au cours d'une promenade, tel chemin ou tel autre, d'aller faire une visite ou de rester chez soi. Un de ces actes est logiquement le contraire de l'autre, en ce sens, que son exécution, au moment donné, exclut la possibilité de l'acte opposé, en vertu du principe de contradiction. Mais il est clair, que l'opposition peut, dans un grand nombre de cas, être purement abstraite et superficielle, sans engager en rien notre conscience.

La possibilité de choisir entre un acte ou l'autre, opposé, est donc voisine de cette indifférence dont Descartes dit, qu'elle est le plus bas degré de liberté.

Mais il en est tout autrement, si nous considérons cette idée du point de vue psychologique. Loin d'être quelque chose d'abstrait, de conceptuel, l'idée des contraires se manifeste alors comme le résultat de certaines divergences et tendances psychologiques dans une seule et même individualité ou comme opposition de phénomènes réels qui affectent d'une certaine manière la conscience. Sous cette forme elle intervient continuellement dans nos perceptions et semble constituer le rythme même de notre vie psychologique.

L'enfant, selon Fouillée, remarque de bonne heure qu'il y a en lui, comme autour de lui, des changements, mouvements à droite, mouvements à gauche, action et inaction, désir et aversion, affirmation et négation. Il s'habitue ainsi, peu à peu, à concevoir toutes choses sous les formes opposées de oui ou de non. Il n'a besoin que de la conscience et de la mémoire pour acquérir cette notion : diversité, alternative des contraires (1).

A mesure que la personnalité humaine évolue et prend du relief, l'importance de cette idée de contraires, loin de s'atténuer, s'accroît et s'approfondit.

L'idée des contraires procède alors de ce fait psychologique incontestable, que certains faits exercent un véritable attrait sur notre conscience, que d'autres, au contraire, lui restent indifférents, étrangers ou nettement hostiles. Ces préférences et ces

(1) Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, p. 2.

aversions, ces affinités et ces répulsions, interviennent à chaque moment de notre vie, sans que nous nous en rendions compte, comme un jeu d'ombres et de lumières qui constituent à nos yeux l'attrait, l'agrément de la vie. Notre perception du monde sensible se forme donc ainsi par une évaluation affective grâce à laquelle certaines notes, dans la gamme des sensations et des impressions, résonnent plus fort, d'autres vibrent en sourdine ou s'effacent entièrement. C'est cette vie des sentiments qui détermine les rapports plus intimes de la réalité à notre moi. C'est grâce à elle qu'une ligne de démarcation, d'abord imperceptible, puis de plus en plus profonde, commence à se creuser entre ce que la conscience adopte, assimile comme sien, en lui accordant sa préférence, et ce qu'elle tend à éliminer du champ de son univers personnel, entre ce qui l'affecte plus profondément et ce qui lui reste indifférent. Et ainsi cette conscience individuelle vit et se développe parmi des oppositions qu'elle a contribué elle-même à former et qui changent dans la mesure où elle varie elle-même.

Le choix des contraires se présente alors tout autrement que dans le cas d'une distinction logique.

L'une des deux actions possibles, c'est celle qui satisfait les tendances dominantes de notre personnalité, qui se trouve en accord avec sa nature, l'autre celle qui contrarie ces tendances. Le sentiment des contraires arrive à s'insérer ainsi plus profondément dans la trame de notre vie intérieure et même dans la perception des choses.

Choisir c'est, dans ce cas, suivre la ligne même de ces sentiments et de ces tendances qui dominent, au moment donné, notre conscience, et ce choix peut passer d'une action à l'action contraire dans la mesure où les tendances du sujet varient.

13. *Le libre arbitre et la conscience morale.*

L'opposition des contraires n'atteint pas encore, sous cette forme psychologique, les couches les plus profondes de notre conscience, elle ne parvient pas à déterminer une attitude personnelle constante en face de la vie. La raison de ce fait nous devient claire, si nous nous rappelons ce que nous avons dit au

début de ce chapitre sur l'ambiguïté, la complexité de la nature individuelle, sur la diversité de ses tendances.

Les contradictions d'une seule et même conscience individuelle nous déconcertent, mais en même temps son évolution se présente, jusqu'à une certaine mesure, comme une conciliation de ces tendances contraires. Nous savons, au moment où ces conflits de notre être nous affectent le plus douloureusement, que leur aspect psychologique n'a rien de décisif pour la formation de notre personnalité, qu'ils n'arrivent pas à la modifier plus profondément ; nous nous rendons compte que nous sommes des êtres complexes et variables, et qu'avec les changements de nos dispositions affectives, des conflits qui paraissaient tragiques, disparaissent, car notre appréciation affective des faits réels se trouve modifiée. Le moi d'aujourd'hui n'est pas celui d'hier. L'accord des discordants, la conciliation des contraires, qui définit le sens du devenir dans la philosophie héraclitéenne, semble trouver sa meilleure expression dans le développement des consciences individuelles.

Ce n'est qu'avec l'éveil de la conscience morale que nous pénétrons au cœur même des conflits qui divisent une personnalité, une conscience individuelle, et c'est alors que cette idée, d'apparence abstraite, de l'opposition des contraires, prend un sens plus profond et plus décisif pour sa destinée.

Nous entendons ici par conscience morale cette fonction de notre esprit, qui tend à substituer à l'évaluation psychologique, une idée de valeur possédant une signification non seulement personnelle, mais en même temps humaine, supérieure aux préférences individuelles. Le passage de l'une à l'autre de ces deux fonctions normatives de notre conscience se manifeste donc comme une sorte de transvaluation. Si, psychologiquement, les choses se disposent à nos yeux selon une certaine hiérarchie, un certain ordre de préférences, avec l'éveil et le développement de la conscience intellectuelle, morale, cette perspective change. Et elle se modifie, non seulement parce que les choses ne présentent plus les mêmes valeurs, que leur appréciation se modifie, mais par ce que la vie d'une personnalité s'engage, se détermine, dans un certain sens.

Mais comment s'établit cette transvaluation des choses. Comment se détermine la différence entre l'appréciation, l'attitude

spontanée, instinctive d'un être en face de la réalité, et son attitude morale ? C'est ce dont nous tâcherons de nous rendre compte à présent.

14. *Le choix essentiel.*

La différence que nous tâchons de trouver et de déterminer nous apparaîtra le mieux si nous nous rendons compte que la condition de la force et de la fécondité d'une vie individuelle ou collective, c'est l'existence d'un foyer d'idées, de sentiments, de convictions, qui alimente et anime les ressources de l'activité individuelle, qui lui donne un sens et un but. C'est ce que James appelle le foyer d'énergie spirituelle.

Plus ce foyer a de force et d'ardeur, plus il devient le centre d'une vie individuelle, le but, la fin à laquelle elle accorde la supériorité sur toute autre fin, plus il acquiert d'ascendant sur toutes ces tendances et sur tous les événements qui peuvent intervenir dans son existence.

Il ne s'agit plus, cependant, dans ce cas, d'une simple préférence affective. Il se peut, en effet, que l'évaluation morale se fasse à rebours des tendances naturelles d'une individualité, de ses penchants et de ses instincts, qui se trouvent, comme nous l'avons vu, à la base de l'appréciation spontanée, affective des choses ; elle est alors un effort pénible et douloureux de la conscience. Mais d'autre part, c'est un fait psychologique indéniable, la conscience de l'effort nécessaire pour réaliser une fin désirable, des sacrifices qu'elle exige, entre pour une bonne part dans la valeur que nous lui accordons. Cette idée de valeur ne semble avoir de prise sur la personnalité que par tout ce que celle-ci a engagé pour la créer, la choisir et la maintenir au rôle de centre vital de son existence.

Il serait erroné, en effet, de se représenter la création et l'assimilation de normes morales par la conscience humaine, comme le résultat d'une analyse purement intellectuelle qui nous démontrerait la supériorité rationnelle d'une norme sur une autre norme, ou d'une idée sur une autre idée. Certes, les normes morales acquièrent, par suite du travail collectif qu'elles ont subi, une sorte de supériorité sur les appréciations d'une conscience individuelle due, à ce qu'il semble, à l'existence d'une

fonction rationnelle, commune à tous les êtres pensants, et exprimable par un même ordre de valeur. Mais nous savons d'autre part que ces normes n'acquièrent de prix, qu'elles ne deviennent efficaces, qu'à condition de s'incorporer à une conscience individuelle, d'être créées à nouveau par cette signification personnelle que la conscience lui donne. En ce sens nous pouvons dire, que c'est la conscience individuelle qui en est la cause, que c'est elle qui les a sinon créées, du moins volontairement choisies, et que, par ce choix, elle a exprimé ce qu'il y a en elle-même de plus essentiel, de plus personnel, de plus irréductible à l'action de toute cause ou influence extérieure. Le caractère individuel de ce choix ne condamne point d'ailleurs une conscience à rester confinée, enfermée dans les limites étroites de son individualité. Par delà la notion de norme ou valeur, des sentiments et des convictions personnelles qu'elle a éveillés en nous, nous sentons non seulement nos propres efforts, mais encore les tentatives, les renoncements, les sacrifices de tous ceux qui, de même que nous, ont adopté des fins analogues et leur ont accordé la première place dans leur existence. Et c'est le sentiment de cette continuité de l'effort, de cette fraternité de la souffrance, qui contribue à donner, à une idée, une norme ou une valeur, une supériorité sur les préférences individuelles, de même que sur des notions de caractère purement intellectuel.

Nous pourrions nous reprocher de reprendre ici une idée bien connue, nous dirions presque banale, s'il n'y avait, dans sa simplicité, une valeur affective, une profondeur de sentiment humain qui la sauvegarde de la banalité.

Nous aurons l'occasion de revenir encore sur cette question de la genèse des valeurs, de leur rapport à l'acte de choix, dans le problème de liberté. Le fait qui nous importe provisoirement c'est qu'on trouve à l'origine de chaque existence plus personnelle un choix qui détermine l'attitude morale de la personnalité et le sens de son activité. Ce choix nous permet de comprendre, d'une part, comment les normes affectives de la vie psychologique se transforment en normes morales ou intellectuelles et, d'autre part, comment elles deviennent le centre du développement d'une personnalité.

Une fois cette transformation établie, nous ne pouvons nous étonner que l'alternative des contraires, qui apparaît déjà

dans notre vie psychologique, acquiert un sens bien plus profond.

Entre la représentation d'un acte donné et de son contraire, nous ne voyons plus simplement cette différence qui distingue un possible d'un autre possible, une tendance d'une tendance opposée, mais celle d'un acte qui confirme le choix essentiel, qui a créé, pour ainsi dire, notre personnalité, à un acte qui le contredit. Ce n'est plus la nature psychologique de l'individu, avec ses penchants si contradictoires, mais aussi tellement variables, qui entre en jeu dans ce cas ; c'est cet ensemble de motifs qui se concentre et s'exprime dans l'acte de choix personnel et qui constitue, comme nous l'avons vu, le foyer de vie d'une activité individuelle ; c'est l'idéal qu'elle a adopté, la fin qu'elle a choisie, en lui sacrifiant d'autres possibilités de sa nature, et qui détermine désormais la signification de son existence. Contredire ce choix, c'est anéantir la personnalité elle-même, c'est détruire tout ce que par quoi elle se reconnaît et s'affirme comme telle. Imaginons-nous Socrate devant les juges athéniens, adoptant l'opinion des juges et de tous ceux qui l'ont injustement condamné. L'absurdité de cette supposition nous frappe, car elle est incompatible avec toute la vie de Socrate, avec l'attitude qu'il a prise en face de l'existence. Le fait est humainement très possible, mais moralement impossible pour une personnalité comme celle de Socrate.

Nous ne pouvons donc nous étonner que, là précisément où la décision s'est affirmée avec le plus de force et de conviction, il n'y a plus ou du moins il ne devrait plus y avoir d'hésitation possible ; il n'y a plus moyen de revenir sur un choix qui s'identifie avec l'idée même et avec la vie de la personnalité, qui la fait. Qu'il soit bon ou mauvais, utile ou nuisible, il a consommé son existence, il l'a engagée tout entière dans un certain sens. Toute hésitation, tout retour sur la décision prise ne fait que dérober quelque chose à cette vie qu'elle est arrivée à créer ainsi en elle-même. Disons encore plus simplement, qu'une personnalité a opté pour tout de bon, qu'elle a adopté un but avec tous les risques et périls qu'il comporte.

Mais, remarquons en outre, que le résultat de ce choix personnel que nous tâchons de définir, c'est l'incompatibilité de l'attitude libre d'une personnalité avec un état d'indifférence,

c'est le fait que la conscience humaine aperçoit des oppositions qui n'existaient pas lorsque le choix n'a pas encore été accompli, que chaque fait, chaque acte possible lui apparaît comme affecté par rapport à sa vie personnelle, de ce caractère qualitativement positif ou négatif, qui en détermine le sens et la valeur.

Ce fait ne peut nous étonner, si nous tenons compte de cette transvaluation des normes qui s'est produite avec la création d'une conscience, en même temps morale et personnelle. — Une fois, en effet, que la personnalité a engagé son existence et qu'elle s'est, jusqu'à une certaine mesure, créée à nouveau par cet engagement, une fois qu'elle sent et qu'elle sait ce qu'elle veut et ce qui représente pour elle le prix de l'existence — chaque chose perçue, chaque événement vécu plus profondément, se trouve éclairé par cette zone de lumière produite par la conscience et la volonté du but choisi. Et cette finalité ou causalité de la conscience, car il est impossible de définir cet acte par un concept précis, devient comme une force sélective, à la fois consciente et inconsciente, un centre nouveau d'attraction ou de répulsion, pour tout fait nouveau qui s'offre à sa réflexion.

La vie humaine apparaît alors, selon une perspective nouvelle, créée par ces idées, ces sentiments, ces fins, qui la dominent, qui en déterminent la signification personnelle et humaine. Le champ de la réalité se divise en régions d'ombres et de lumières, d'accord avec le sens et la valeur que la conscience lui prête, mais ce n'est plus une évaluation psychologique purement instinctive et spontanée, comme dans le cas envisagé précédemment ; la manière dont la conscience personnelle éclaire les faits n'est plus un simple jeu de son affectivité. La conscience des valeurs a acquis une certaine profondeur par ce fait qu'elle peut être justifiée, motivée, qu'elle exprime une attitude constante, grâce à laquelle, en dépit de toutes ses variations, une personnalité peut se reconnaître comme moralement et intellectuellement la même.

Le résultat de cet approfondissement de la vie personnelle, c'est donc le fait, que la psychologie individuelle perd ce caractère d'ambiguïté, d'indécision, qui lui permet jusqu'à une certaine mesure d'osciller entre des états contraires, de revenir sur son choix. Nous pourrions exprimer ce fait, en disant, que la conscience individuelle jouit, jusqu'à une certaine mesure, lors-

qu'elle ne s'est pas encore déterminée et engagée, d'un certain pouvoir des contraires, d'une possibilité de se mouvoir entre les pôles de sa nature, entre des tendances opposées. Mais remarquons d'autre part, et il semble que les analyses précédentes nous l'ont fait comprendre, cette polarisation de la nature humaine ne s'achève qu'avec l'accomplissement de l'acte d'un choix personnel.

Tant qu'un choix décisif n'a pas été arrêté, tant qu'il n'a pas pénétré plus profondément tous nos sentiments, nos représentations, nos désirs, toute notre vie intérieure et extérieure, la conscience peut glisser imperceptiblement sur toutes sortes de conflits, d'incompatibilités qui, soit n'existent pas pour elle, soit n'affectent pas suffisamment sa conscience ; elle peut vis-à-vis de bien des choses rester indifférente, inconsciente et c'est le cas que nous observons le plus fréquemment. Ce n'est que du moment où le choix s'est produit, où il a atteint une certaine vigueur que l'idée de tout ce qui est incompatible avec lui se présente avec force et netteté. La personnalité élimine, consciemment ou inconsciemment, tout ce qui pourrait affaiblir ou éteindre en elle, le foyer de sa vie personnelle. La conscience des contraires que nous voyons entrer en jeu dans la vie psychologique sous toutes ses formes, s'accuse ici, s'approfondit. L'opposition ne se présente plus, dans ce cas, comme un fait, un conflit psychologique que la conscience subit, mais comme une opposition qu'elle crée, et qu'elle s'efforce de maintenir elle-même volontairement, qui donne à sa vie humaine son relief, son sens moral.

Dès lors les contraires ne subsistent plus dans la conscience, comme les deux parties entre lesquelles la possibilité de choix lui revient toujours. Des deux termes d'une alternative qui se présente à la conscience, il n'y en a qu'un seul qui possède à ses yeux les droits à l'existence, celui qui s'accorde avec le choix fondamental qui a déterminé la ligne de son activité ; l'autre s'efface, s'élimine par le fait d'un choix constamment confirmé, renouvelé dans le même sens. Et lorsqu'il subsiste, c'est à titre d'obstacle dans la conquête de la liberté, comme cet arrière-fond obscur sur lequel se détache l'image lumineuse du but vers lequel tend la volonté.

Il est clair que, dans ces conditions, le libre arbitre ne peut

être considéré comme le pouvoir de choisir alternativement entre deux partis contraires. Il semble plus juste de le considérer comme un pouvoir de créer les contraires — dans la mesure où la conscience repousse et élimine tout ce qui n'est pas d'accord avec son choix et son but. — Seulement cette opposition des contraires n'est plus la conséquence de jugements instinctifs spontanés, d'une appréciation purement affective de la conscience ; elle doit être justifiée et motivée aussi bien par la pensée du sujet que par ses actes. La fonction du libre arbitre se partage ainsi entre la nécessité d'opter, de s'engager et d'agir, et celle de justifier son choix ; mais la conséquence à laquelle elle aboutit c'est la formation d'un système personnel de valeur. Ce système n'a rien d'absolu, puisqu'il est le produit d'un choix et dépend ainsi, en partie du moins, de la personnalité, de ses préférences. Et c'est à la personnalité qu'il appartient de prouver cette valeur qu'elle lui accorde.

Nous voyons ainsi ce qu'il y a d'inexact dans la conception d'un pouvoir volontaire « ambigu », suivant l'expression de Renouvier, qui opérerait, suivant les cas, entre des contraires, entre le bien et le mal, la vérité et l'erreur, puisque cette opposition de contraires, c'est, dans une certaine mesure du moins, ce pouvoir lui-même qui la constitue par son choix. Le choix ne tend donc pas à affirmer, mais à éliminer cette ambiguïté, qui caractérise non la volonté, mais la nature humaine. Affranchir la volonté c'est donc la délivrer, autant que possible, de cette ambiguïté qui caractérise la nature humaine dans sa vie individuelle aussi bien que collective.

15. *Le choix et l'idée des contraires dans les doctrines morales de l'antiquité.*

Quelques exemples, empruntés à des doctrines de la liberté des philosophes antiques, nous permettront d'illustrer le développement de nos idées.

En considérant les différentes conceptions et les différentes méthodes de la liberté dans ces doctrines, nous devons y reconnaître, avant tout, un effort pour justifier, d'un point de vue théorique et pratique, un certain idéal de la vie, qui répond à un type

de personnalité et à un choix qu'elle a fait. Ce qui caractérise, en effet, des philosophies de la liberté comme celles des stoïciens, des épicuréens ou de l'école cynique, c'est qu'elles ont adopté une conception de la valeur de la vie et qu'en l'adoptant, en éliminant tout ce qui pouvait contredire leur idéal, elles ont déterminé une certaine opposition de valeur, typique pour la doctrine en question.

A la base de chacune de ces doctrines, nous trouvons donc non seulement certains postulats théoriques, mais un choix, un acte de volonté qui engage l'existence du philosophe dans un certain sens considéré par lui comme le meilleur, et qui définit les deux pôles de son existence : celui du bien et celui du mal, celui de la liberté et celui de la servitude.

Etant donné la diversité des doctrines, la ligne de démarcation, entre ce que la personnalité considère comme son bien et ce qu'elle tend à éliminer, est tracée d'une manière très différente.

Un philosophe cynique comme Diogène, ou un autre, distingue les valeurs morales réelles des valeurs sociales conventionnelles ; son ascète rude et joyeuse consiste à contrecarrer aussi bien les penchants et les habitudes de sa nature que les lois et les habitudes sociales. Il se plaît donc, non seulement à agir à rebours de ses propres tendances, mais aussi des lois et des mœurs de la société.

Combien cette attitude, hardie et provocante, diffère de celle du stoïcien qui, admettant la nécessité, la rationalité absolue de l'ordre de l'univers, est obligé, en même temps, de se conformer aux conditions extérieures. Son indépendance vis-à-vis de ces conditions s'affirme donc non par la révolte, par le refus de s'y plier, mais par la conviction qu'elles n'affectent en rien son être moral, sa personnalité. Et le stoïcien acquiert cette conviction, en se persuadant que la liberté de la vie personnelle est de connaître l'ordre universel nécessaire et de comprendre chaque événement de sa vie personnelle en fonction de cet ordre.

L'opposition, dans ce cas, se produit donc, non tant entre des valeurs naturelles, réelles et des valeurs conventionnelles, mais avant tout entre l'ordre rationnel, universel et les événements extérieurs particuliers qui ne sont pas compris dans cet ordre.

La différence est non moins considérable entre la doctrine stoïcienne et celle d'Epicure. Car si l'idéal stoïcien est la subordination de la personnalité humaine à un ordre rationnel de la nature, celui d'Epicure est, comme le démontre si bien Gomperz (1), une exaltation de la valeur du moi, de son pouvoir volontaire. Ce qui caractérise donc la philosophie d'Epicure c'est le refus de reconnaître une puissance ou un ordre qui dominerait la personnalité humaine ; c'est l'effort pour trouver dans cette personnalité elle-même toutes les ressources nécessaires dans la lutte avec la vie et le monde. Les tentatives pour s'affranchir de la crainte des dieux, de l'effroi qu'éveille en nous l'idée de la mort, le recours continuels aux souvenirs de la vie passée, qui servent à combattre les douleurs de l'existence présente, tous ces actes de la conscience représentent les divers moyens qui doivent aider l'épicurien à créer une personnalité forte et indépendante. Ces moyens ont donc pour but de confirmer, de renouveler par des efforts incessants, le choix essentiel de cet idéal qui constitue le centre vital de la doctrine épicurienne.

Il est compréhensible, d'autre part, que ces diverses méthodes d'affranchissement puissent développer, dans les personnalités qui les pratiquent, une conscience de la liberté. Un être humain peut se sentir et s'affirmer libre, lorsqu'il sait ce qu'il veut et ce qu'il ne veut pas, lorsqu'il se rend compte de ce qui constitue à ses yeux le prix de l'existence, le sens de la vie. Et c'est à cette condition uniquement, que le problème de liberté peut se poser à sa conscience et que l'idée de liberté peut intervenir réellement dans sa vie.

En résumé, il semble impossible de concevoir la liberté comme un pouvoir ou une faculté dont tous les êtres humains seraient doués et dont on pourrait démontrer l'existence en étudiant une fonction psychologique telle que la volonté, en analysant les causes et les raisons, les mobiles et les motifs d'un acte.

Cette recherche paraît très décevante : premièrement, parce qu'il est bien difficile de savoir si l'on a trouvé les mobiles et les motifs réels d'une action ; en second lieu, parce qu'il est impossible de définir la liberté, d'une manière univoque pour toutes

(1) Gomperz, *Die Lebensanschauung der griechischen philosophen und das Ideal der inneren Freiheit*.

les consciences, qu'il y a en elle quelque chose de personnel, d'irréductible. Nous pouvons prétendre que la doctrine stoïcienne possède une plus haute valeur morale, mais nous est-il possible d'affirmer qu'Epicure ait été dans sa vie moins libre que l'un ou l'autre des divers philosophes stoïciens ? Il ne faudrait pas, en effet, confondre la valeur philosophique ou morale de certaines idées avec la liberté des personnalités qui l'ont pratiquée ; la liberté dépend non seulement du contenu et du sens des idées elles-mêmes, mais aussi de la manière dont une personnalité a su les incorporer dans sa vie. La recherche théorique du sens de la liberté et sa réalisation pratique, sont loin de constituer une seule et même chose. Il y a eu et il y a des personnalités qui, sans se soucier de ce que peut être la liberté, sont néanmoins libres dans leur vie, par un certain concours heureux des différentes qualités de leur nature, autant que par l'effort de leur volonté.

Aussi nous a-t-il paru plus conforme à une méthode philosophique de reconnaître d'emblée le caractère personnel et pratique du problème de liberté. S'il est difficile, en effet, d'en concevoir une conception théorique, qui pourrait rallier toutes les opinions, il semble, en revanche bien plus exact de l'envisager comme une recherche et une découverte personnelle du sens et de la valeur de la vie, et c'est ainsi que nous tâcherons de l'envisager dans la suite.

CHAPITRE V

Les différentes formes du libre arbitre.

16. Les deux fonctions essentielles du libre arbitre.

Le chapitre précédent nous a montré cette forme de liberté que la conscience humaine arrive à créer en elle, lorsqu'elle choisit le but de sa vie, lorsqu'elle adopte l'ensemble de normes ou le système de valeur qui correspond à ce choix. Mais à côté de cette fonction de construction, qui est en même temps un engagement moral, il y a encore celle de reconstruction, de revision, de réorganisation. Cette fonction n'est pas moins importante que la première, puisqu'elle manifeste la possibilité, dont jouit la conscience, de renouveler, de recréer les bases intellectuelles et morales sur lesquelles se sont constituées sa vie ou ses recherches théoriques, et de mieux utiliser toutes les ressources dont elle dispose.

Il ne suffit pas d'ailleurs d'établir une sorte de pouvoir de la conscience, qui consisterait à limiter les fonctions que nous avons étudiées précédemment. Nous partons de ce simple fait, qu'une personnalité humaine peut chercher un sens plus profond, plus complet de la conception d'un idéal qui ne la satisfait pas, qu'elle peut renouveler son système de valeur ou même l'abandonner.

Des phénomènes analogues, mais bien plus complexes, plus difficiles à analyser, se produisent dans la vie sociale et se manifestent par les conflits, les changements, les bouleversements que nous pouvons y observer. Qu'il s'agisse donc de phénomènes individuels ou collectifs, partout où la conscience est active elle jouit du pouvoir de se régénérer, de renouveler ses sources d'idées, de sentiments, de convictions, qui alimentent et animent

son activité ; elle se manifeste donc selon un rythme variable de construction et de révision, d'affirmation et de négation, et ce serait certainement donner une idée incomplète de sa liberté que d'envisager uniquement l'un de ces aspects.

De la constatation de ces faits il suit, que la possibilité de choix, qui à un certain moment s'exprime par la canalisation de cette activité en un sens défini, c'est-à-dire par la détermination, peut, à un autre moment, reconquérir jusqu'à une certaine mesure son indétermination. Ce fait se produit précisément lorsque l'esprit humain, dans ses manifestations individuelles ou collectives, remet en question les bases, les principes de son activité, lorsqu'il se prépare à pousser sa recherche, son effort, plus profondément ou à le diriger dans un autre sens.

Il n'est pas impossible alors que la pensée reprenne ce qu'elle a d'abord renié, qu'elle revienne à une conception qu'elle a considérée comme erronée. Bref ce pouvoir des contraires, que certains attribuent à la conscience humaine, et qui nous a paru inadmissible, contradictoire, dans les limites d'une sphère d'activité déterminée, engagé dans un certain sens, reprend ses droits, lorsque nous considérons la conscience et l'activité humaine, dans son évolution, dans son effort pour renouveler ses tables de valeurs, les formes de son activité, à condition, bien entendu, de ne pas donner, de ce pouvoir des contraires, une interprétation absurde, mais d'en dégager le vrai sens.

17. Le libre arbitre dans l'activité intellectuelle.

Nous devons distinguer ici, dans une certaine mesure, les conditions de l'activité intellectuelle, des conditions de l'activité morale, les démarches d'une pensée théorique, recherchant la vérité pour la vérité même, de celles d'une morale pratique.

Dans le premier cas, on peut admettre bien plus de contingence, puisque le caractère d'une libre recherche de la pensée est d'éprouver toutes les possibilités, de se créer une sphère d'activité aussi large que possible, sans lui imposer aucune limite.

Considérons, par exemple, les conditions intellectuelles du travail scientifique.

Certes, si nous envisageons un domaine plus restreint de cette

activité, une théorie déterminée, alors nous devons admettre que la pensée, engagée nettement dans un certain sens, s'étant créé son système de valeurs, ses principes et ses lois, est obligé de rejeter, d'éliminer tout ce qui ne s'accorde pas avec ses principes, avec la logique intérieure de son système ou de sa conception de la vie. Prenons n'importe quelle théorie mécanique, énergétique, relativiste et nous y voyons, plus étroite ou plus large, cette base logique et scientifique sur laquelle le système se développe et qu'il ne peut contredire : l'idée de la conservation de la matière dans un cas, celle de la conservation de l'énergie dans le second, la conception du champ de gravitation dans le troisième, telles sont les diverses conceptions, que la science a successivement envisagées et choisies comme base de références de ses développements systématiques.

A l'intérieur de chaque système nous trouvons donc un déterminisme rationnel, plus ou moins étroit, résultant du fait que la pensée ayant adopté certaines prémices doit en déduire les conséquences, qu'ayant découvert et reconnu comme vrais certains faits expérimentaux, elle est obligée d'écarter tout ce qui ne s'accorde pas avec ces faits.

Mais la question se présente d'une toute autre manière, si nous confrontons différentes théories scientifiques. Il est fréquent d'apercevoir alors qu'une interprétation, rejetée par l'une d'elles, est acceptée comme vraie par l'autre. L'hypothèse newtonienne des corpuscules lumineux est éliminée par la théorie ondulatoire ; elle est reprise à nouveau par les théories modernes de la lumière, qui s'efforcent de concilier les deux conceptions des corpuscules et des ondes. La pensée semble donc jouir du pouvoir, soit de passer d'une conception à la conception contraire, soit de les concilier ; le libre arbitre scientifique se meut dans une sphère d'indétermination très large ; son option n'implique la nécessité d'exclure le parti opposé qu'à l'intérieur d'un même système de faits et de postulats ou d'hypothèses.

L'amplitude de ces oscillations que la pensée parcourt, en passant de la vérité recherchée aux propositions contraires, est la mesure de sa force, de sa vigueur et en même temps de sa contingence. Ce mouvement de la pensée prouve que la recherche de la vérité s'est faite, non dans une atmosphère de nécessité, mais d'indétermination et que le sentiment même de nécessité,

qui s'est dégagé à la suite de ce travail, était le résultat d'une libre recherche de la pensée, donc de sa contingence.

Gœthe a donné à ce pouvoir contradictoire de la pensée humaine une forme poétique et symbolique, en l'incarnant dans la personnalité de Satan. Le Méphisto gœthéen ne représente pas exclusivement le principe du mal, mais aussi celui de la critique, de la négation, du doute. C'est ce que semblent montrer les paroles suivantes du Dieu gœthéen, définissant le rôle qu'il a destiné à Méphisto parmi les hommes :

Des Menschen Tätigkeit
Kann allzuleicht erschaffen
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh.
Drum gieb ich ihm gern den Gesellen zu
Der reizt und wirkt und muss als Teufel schaffen (1).

17 bis. *Le libre arbitre et l'activité morale.*

Lorsque nous considérons le domaine de l'activité religieuse et morale de l'homme, il pourrait sembler d'abord, en se plaçant au point de vue d'une libre recherche de la pensée, que les conditions du développement de l'esprit doivent y être les mêmes que celles d'une activité intellectuelle.

Cependant il n'en est pas ainsi. Non que la recherche morale ne se fasse également dans une atmosphère de doute, de critique, de désespoir même; il semble même que ce pouvoir de doute et de négation prenne une nuance plus tragique, plus forte. Mais une fois cette période de crise achevée, la conscience s'engage plus profondément et il ne lui est plus possible de jouir de cette indétermination qui caractérise la recherche intellectuelle. C'est qu'il ne s'agit plus, cette fois, d'une libre activité qui tient à maintenir tous ses droits et à se former en pleine indépendance, mais d'une attitude morale à prendre dans la vie, du choix ou de la création de ce centre d'idées qui fait vivre moralement une personnalité.

L'activité intellectuelle oscille entre deux conditions essentielles à son existence : celle d'une libre construction et de l'engagement pris dans une voie reconnue comme étant celle de la

(1) Gœthe, *Faust*, Prologue im Himmel.

vérité. Le savant, le penseur est à la fois un croyant, un expérimentateur limité et guidé par certaines données réelles, et le constructeur de cette demeure intellectuelle dans laquelle doit vivre sa pensée. Il ne peut renier aucun de ces droits qui lui incombent ; il ne peut s'empêcher de croire aux vérités qui résultent de ses recherches et à la possibilité d'une vérité en général, de suivre le sillon creusé par sa pensée ; mais il ne peut pas non plus se refuser le droit d'examiner toutes les possibilités, toutes les hypothèses qui se présentent, de construire et de reconstruire librement sans s'imposer aucune autre contrainte que celle de la recherche du vrai.

Mais il n'en est plus de même dans la vie morale et religieuse ; l'idée du choix y a un sens beaucoup plus absolu ; l'indétermination, bien qu'elle existe toujours, reste plus limitée et elle ne possède pas tout à fait le même sens.

Certes, si nous considérons la conception de notre morale humaine à différents moments de son évolution, nous sommes obligés alors de reconnaître des différences très considérables. La morale grecque se développe déjà à un niveau très élevé ; les conceptions de l'école stoïcienne, de Socrate, de Platon nous surprennent par la profondeur, la pureté de leurs idées morales, mais ces mêmes conceptions passent sur des faits tels que l'esclavage, qui choquent profondément une conscience moderne. Quoi qu'on en dise, il semble donc qu'une évolution réelle s'est produite dans ce sens, grâce à laquelle il nous est impossible de tolérer des faits, acceptés comme tout naturels par des moralistes de l'antiquité.

La morale d'aujourd'hui diffère donc de beaucoup en ce sens de la morale d'hier, et dans cette possibilité, dont jouissent ses conceptions, de se développer, de se perfectionner, de modifier ses principes, nous pouvons observer, comme dans la pensée scientifique ou théorique, une large part d'indétermination.

Mais nous sommes obligés de reconnaître en même temps, que cette contingence est d'un autre genre que celle de la science.

A la pensée scientifique nous avons pu reconnaître, en la considérant dans son évolution, quelque chose d'analogue à un pouvoir des contraires ; il est tout naturel, pour cette pensée, de reprendre des hypothèses qu'elle a éliminées, à condition de prouver de quelque manière, théoriquement ou expérimentale-

ment, leur probabilité, leur accord possible avec l'expérience. Mais ce retour à des principes ou à des faits éliminés, condamnés, une fois pour toutes par la conscience morale, semble être impossible. Ainsi nous ne pouvons d'aucune manière envisager la possibilité d'une évolution morale qui nous conduirait à reprendre, de droit ou de fait, l'esclavage que les morales grecques et romaines ont toléré. Il semble, en revanche, possible, pour la conscience morale moderne, de rechercher, s'il n'y a, dans l'organisation sociale actuelle, des faits qui puissent être considérés encore par une conscience plus exigeante, comme analogues ou équivalents à l'esclavage. Bref la conscience morale semble jouir du pouvoir de développer, d'approfondir ces principes, d'en développer les conséquences, mais non d'abandonner certains principes ou certains postulats, pour admettre des principes ou des postulats opposés, éliminés une fois pour toutes comme étant le contraire du bien.

L'attitude morale semble donc impliquer, bien plus que l'attitude intellectuelle, l'engagement dans un certain sens, la détermination, si contingentes et volontaires que soient les origines morales d'une telle détermination dans une conscience (1). L'activité morale ne possède pas, au même degré que la pensée scientifique, le caractère de libre recherche, de construction susceptible d'essayer toutes les possibilités. Et ce fait se comprend aisément. Son objet ce ne sont, ni des données physiques, ni des idées : c'est la conscience, la personnalité humaine. Le développement de la conscience morale tend à enraciner en nous un principe : le respect de la personnalité. En choisissant les différentes possibilités, théoriques et pratiques, de son développement, la morale est donc obligée, de plus en plus, de rejeter celles où ce respect de la personnalité humaine se trouverait lésé ; elle est donc inévitablement plus limitée dans son choix.

Nous rejoignons donc, par une autre voie, les conséquences déduites de notre analyse précédente de la conscience morale.

Le caractère antithétique que nous pouvons attribuer, en général, à l'activité humaine, prend, avec le développement de

(1) L'idée de la contingence d'une détermination de la volonté n'implique point contradiction, elle signifie tout simplement que la détermination est le résultat d'une libre recherche et d'une adhésion volontaire de la conscience.

la personnalité, une signification plus radicale et plus décisive. Lorsque la conscience conçoit des contraires, dans ce cas, c'est non en affirmant son pouvoir de choix, en passant alternativement de l'un à l'autre des deux contraires, mais en approfondissant leur opposition, en tâchant d'éliminer l'une des deux formes contraires. Il ne peut être question, bien entendu, d'une alternative imposée à la conscience, car il pourrait arriver alors que l'opposition qu'on lui suggère n'existe pas pour la personnalité donnée, qu'elle lui soit plus ou moins indifférente. Nous ne pouvons avoir en vue, dans ce cas, qu'une alternative qui naît du développement même de la personnalité, qui résulte de ses tendances, des problèmes qu'elle pose.

D'accord avec ces conséquences on peut dire, que c'est uniquement l'une des directions possibles, déterminées par la conscience, qui exprime le sens véritable du choix, celle de la plus grande résistance, celle qui est un effort d'initiative, de création, de perfectionnement moral ou intellectuel ; l'autre n'en représente que l'aspect négatif : la déchéance d'une personnalité qui n'est plus capable de pousser plus loin son effort, de renouveler son acte de choix.

Considérons, en effet, n'importe quelle conception de la liberté, déterministe ou indéterministe, et nous y apercevrons toujours, plus ou moins nettement, une certaine orientation de l'esprit dans le sens du développement de ses possibilités humaines, c'est-à-dire des tendances supérieures, religieuses, intellectuelles et morales, de la nature humaine. La conception du bien et de la vérité et, avec elle aussi celle de la liberté, changent selon les doctrines, mais la nécessité d'admettre, de chercher et de déterminer une telle conception est reconnue par toutes. Sur ce point donc nous nous trouverons d'accord, en une certaine mesure du moins, avec le déterminisme.

18. Les tendances et les normes de l'activité humaine.

La distinction que nous venons d'établir, entre les conditions de l'activité intellectuelle et de l'activité morale, nous conduit encore à une autre conséquence importante.

On représente souvent le développement de la liberté humaine,

comme la subordination de tendances inférieures, biologiques aux tendances supérieures, intellectuelles, morales, religieuses. Considéré de ce point de vue, le problème de liberté se présente, théoriquement, d'une façon très claire ; il répond à des conditions qu'aucune conscience humaine, admettant des valeurs morales, ne peut nier.

Cependant, la question est loin de se présenter sous une forme si simple. En reconnaissant la supériorité de la vie spirituelle sur la vie biologique, la conscience humaine ne se trouve pas encore sur ce chemin sûr, où aucun doute ne pourrait plus naître sur le sens de la liberté, sur l'application de ses différentes normes à la vie humaine. Ces tendances de la nature humaine, que nous appelons supérieures, sont loin de se développer toujours dans un accord parfait. La vie spirituelle porte en elle-même des germes de différents conflits, bien plus difficiles à résoudre que ceux des instincts biologiques avec les tendances supérieures de la nature humaine, car la conscience ne dispose plus, dans ce cas, de ce critère, qui lui permettrait de reconnaître la supériorité des normes morales sur les penchants inférieurs. Elle est donc obligée d'en rechercher d'autres.

Le désaccord, qui peut se produire parfois, entre les différentes formes de l'activité spirituelle, s'explique déjà par les différences que nous avons observées précédemment, entre la conscience intellectuelle et la conscience morale.

Nous pouvons le concevoir d'un autre point de vue encore.

La matière avec laquelle opère l'activité intellectuelle, ce sont les faits et les idées, les idées devant être contrôlées et vérifiées par des faits. Mais le fait lui-même est considéré, du point de vue de sa signification intellectuelle, comme contribution à la recherche intellectuelle, comme enrichissement de la connaissance. Il est subordonné au but que se pose l'activité intellectuelle : la vérité.

Dans le domaine moral, l'objet sur lequel s'exerce l'activité, et son but, se confondent : c'est l'homme. Et s'il y a lieu à distinguer entre l'objet de l'action et son but, cette distinction se fait dans la conscience humaine elle-même.

Ainsi nous opposons l'être donné, l'individualité brute, avec toute la variété et l'incompatibilité de ces différentes tendances, à l'être idéal que nous voudrions réaliser.

Mais, en dépit de cette distinction, dans cet homme imparfait, avec tous ses penchants et ses vices qu'il nous indique, nous apercevons, ou du moins nous devrions apercevoir, l'être virtuel, l'être idéal possible, que l'activité morale peut dégager et mettre en lumière. C'est avec l'idée de l'homme possible, que nous regardons l'homme réel. Et c'est cette vision, qu'elle soit illusoire ou réelle, qui nous force au respect de la personnalité humaine. Telle doit être du moins l'attitude de la conscience morale.

Il suit de là, que le même phénomène, l'être humain, est sujet à une appréciation toute différente, soit qu'on le considère simplement comme objet de recherche intellectuelle ou comme but de l'activité morale.

Dans le premier cas, il représente de même que tout autre fait un objet d'analyse et d'expérience ; ce qui importe, dans le second, ce n'est pas de disséquer la nature de cet être, de reconnaître et de taxer ses différentes tendances, ni de découvrir les mécanismes qui le font agir, au moment donné, mais c'est de trouver ce point qui de cet être obscur fera jaillir une étincelle de vie spirituelle.

Les deux attitudes de la conscience : l'une exclusivement intellectuelle, l'autre religieuse et morale, sont donc très différentes.

La première conduit, sans doute, à découvrir toutes sortes de recoins obscurs de l'âme ; elle permet de connaître et d'analyser les bas-fonds de la nature humaine, mais si c'est son désir de connaissance qu'elle cherche uniquement à satisfaire, elle peut rester incapable de modifier, d'influencer cette nature.

L'autre attitude ne permet peut-être pas de faire des analyses psychologiques, ni des expériences aussi savantes, mais elle peut atteindre directement les cordes morales les plus sensibles d'un être et les faire vibrer. Cet être peut changer alors, parce que c'est à sa conscience morale que l'on s'adresse au lieu d'agir sur telle ou telle autre tendance de son mécanisme psychologique. Nous pourrions définir ces deux attitudes, en disant, que l'une est celle de l'intelligence — une intelligence exclusive, dépourvue de sentiment — l'autre, celle d'une intuition morale. Avoir une intuition morale, c'est pressentir ce qu'il peut y avoir dans une conscience de meilleur.

Nous ne pouvons donc nous étonner, par conséquent, que l'intelligence, soucieuse avant tout des idées, se reconnaisse le

droit de pousser sa recherche aussi loin qu'il lui plaira, de déduire toutes les conséquences de certains principes qu'elle n'hésite pas là où la conscience morale demeure en perplexité. Parce que, considérant avant tout ses idées et ses constructions théoriques, elle oublie parfois la répercussion qu'elles peuvent avoir sur les êtres et les vies humaines, tandis que ce sont ces êtres eux-mêmes que vise l'activité morale.

Et, réciproquement, là où les tendances morales prédominent, elles aboutissent, dans certains cas, à un dogmatisme qui entrave la liberté de la pensée et limite le champ de l'expérience humaine.

Ce désaccord qui peut éclater, parfois, entre la conscience morale et intellectuelle, nous prouve qu'il ne suffit point de soumettre l'activité humaine à des normes, d'accorder la primauté aux tendances supérieures de la conscience humaine sur sa nature biologique. Lorsqu'il arrive, en effet, ce qui est extrêmement fréquent, que des conflits se produisent dans la vie spirituelle elle-même, la conscience ne dispose plus de critères certains pour les résoudre.

C'est à la nature qu'il revient alors de décider. Soit que les tendances intellectuelles y prédominent ou que la note morale y vibre plus fort, c'est aux normes intellectuelles ou aux normes morales que nous accordons la supériorité. Il peut arriver par suite, que certains êtres possèdent une conscience intellectuelle très développée et une conscience morale faible et débile.

Mais il est évident que cette solution, c'est-à-dire ce recours à la nature, ne suffit point encore.

Il ne faudrait donc pas confondre l'idée de tendance supérieure, intellectuelle ou morale, et celle de norme qui règle et qui dirige l'activité.

Cette confusion s'explique facilement d'ailleurs par la foi que nous accordons à la valeur des tendances supérieures de la vie spirituelle. Il nous semble, qu'elles doivent contenir en elles-mêmes la mesure qui dirige et qui règle leur développement et leur activité, que ces tendances sont la raison elle-même, comme fonction normative. Et, sans doute, ont-elles jusqu'à un certain point le pouvoir de freiner les passions, de diriger la conscience.

Mais ce n'est point ce qu'on observe toujours.

Toute tendance humaine, supérieure ou inférieure, possède une force d'expansion et en même temps d'inertie, qui l'entraîne au delà de certaines limites et qui peut dégénérer en une sorte d'automatisme d'habitudes contractées. Il peut se produire alors, qu'au lieu d'organiser harmonieusement l'ensemble de la conscience et de son activité, elle n'en développe qu'une fonction ou une forme particulière; qu'au lieu de diriger et dominer d'autres penchants ou tendances, elle les refoule. La vie spirituelle évolue, sans doute, mais d'une façon tronquée, incomplète, même anormale.

La différence entre une tendance et une norme, même dans le cas des formes supérieures de la vie spirituelle, reste essentielle.

Le rôle d'une norme, c'est de maîtriser, régler l'activité; le but d'une tendance, c'est avant tout de se satisfaire elle-même. La tendance, même dans la vie spirituelle, est une force, une poussée instinctive, spontanée; la norme est une loi immanente à l'activité.

Kant distingue profondément ces deux aspects de l'activité morale, lorsqu'il admet qu'il ne suffit pas, pour agir moralement, de suivre un bon penchant de notre nature, et qu'il pose le respect pour la loi comme condition d'un acte moral.

Ainsi sommes-nous obligés de reconnaître que la question des valeurs, essentielle pour le problème de liberté, n'est point si simple. Il ne suffit pas en effet de soumettre l'activité humaine à certaines normes, puisque entre ces normes, il peut y avoir dans certains cas, incompatibilité. Il est nécessaire de concevoir une fonction supérieure à ces normes, qui les dominerait et les harmoniserait, de façon que les unes ne se développent pas au détriment des autres, mais qu'elles puissent se porter mutuellement appui.

C'est cette fonction supérieure, cette norme des normes, ce pouvoir régulateur de l'esprit, qui le domine dans son ensemble comme dans ses fonctions particulières, qui est l'une des conditions essentielles de la liberté. C'est peut-être ce pouvoir que Platon a en vue lorsqu'il parle de l'idée du Bien, supérieure à toutes les autres idées, semblable au soleil qui éclaire le monde intelligible

CHAPITRE VI

Contingence et liberté dans l'activité humaine.

19. La contingence comme condition de la liberté.

Nous avons insisté déjà, dans le chapitre III, sur la différence qui distingue l'indétermination, précédant l'acte de choix, de la contingence de cet acte lui-même. Il nous semble nécessaire de revenir encore sur cette question importante, afin de déterminer avec plus de précision les différentes formes de la contingence, qui se manifestent dans l'activité humaine, et leur rapport à la liberté.

Nous avons vu que l'acte de choix détermine une orientation de la conscience, qu'il canalise l'activité humaine.

Cependant ce choix n'est libre, que s'il est tenu en échec par des possibilités contraires ou du moins différentes. Nous ne pourrions, en effet, parler d'une détermination réelle, d'une décision volontaire, si celle-ci ne présupposait l'existence d'autres possibilités, que celles pour lesquelles on a opté. On aurait beau insister, avec les déterministes, sur le sentiment de nécessité intérieure qui caractérise l'acte libre. Ce sentiment est tout autre lorsqu'il est le résultat d'une recherche, d'une lutte, d'un effort personnel, que lorsqu'il représente la conséquence d'une suite de causes et d'effets, excluant d'avance la possibilité d'une autre décision et d'un autre acte.

Dans le premier cas, tout en cédant aux raisons ou aux motifs qu'il reconnaît comme vrais, l'esprit conserve la conscience de son propre pouvoir ; il sait que, si son acte exclut d'autres actes, ce n'est pas que ceux-ci lui soient impossibles, mais qu'il les a volontairement éliminés. Autour du choix fait par l'esprit, il y a

donc une zone de contingence ; l'acte s'accomplit dans un champ de possibilités, et la voie tracée dans ce champ par l'esprit, est le résultat de son travail et de sa décision personnelle.

Dans le second cas, cette zone d'indétermination, qui environne la ligne tracée par l'activité de la conscience, n'existe pas ; l'esprit suit un enchaînement de causes et d'effets, de raisons et de conséquences. Certes, en réfléchissant sur la rationalité de cet enchaînement, il peut acquérir un sentiment de liberté intellectuelle, mais cette liberté ne concerne que la connaissance et non l'action et, même dans la connaissance, elle est insuffisante.

Considérons, en effet, comment se fait la recherche d'une vérité dans les sciences. Nous n'y voyons point une activité qui se développerait d'une manière continue, en suivant un enchaînement ininterrompu de raisons et de conséquences, mais une série de tâtonnements et d'essais où la pensée choisit les hypothèses qui lui paraissent les plus probables, pour les mettre à l'épreuve de l'expérience et les abandonner, lorsque d'autres, meilleures, se présentent.

Les raisons du choix de ces hypothèses ne sont pas toutes données d'avance ; elles apparaissent, au cours de la recherche et de la vérification. La motivation se fait, non *a priori*, mais *a posteriori*. C'est le développement d'une hypothèse qui justifie son choix. On ne peut donc parler de la détermination d'un choix, mais plutôt de sa justification ou de sa vérification, et l'acte de choix lui-même reste en partie du moins contingent. C'est ce qui distingue d'ailleurs une invention de la démonstration d'une vérité connue.

Par conséquent, même dans un domaine de la connaissance qui reconnaît à la méthode déterministe tous les droits, il ne faut pas confondre la question de la liberté de la connaissance avec celle de sa rationalité.

Nous pouvons établir une distinction analogue entre la moralité de l'acte et sa liberté. Ce qui importe, dans le premier cas, c'est l'accord de l'acte avec certains principes, ce sont aussi les conséquences qu'il peut entraîner, mais non de savoir si l'acte présuppose d'autres actes possibles, s'il est ou non conforme aux tendances et aux aspirations d'une personnalité.

Que l'acte soit moralement bon ou mauvais, intellectuel-

lement stérile ou fécond, il est contingent, parce qu'il représente seulement un des aspects de la personnalité, parce qu'à côté de lui, il y a d'autres actes possibles et que le résultat de l'activité demeure incertain. Qu'il aboutisse donc à une déchéance, à un abaissement du niveau de la personnalité ou qu'il marque un degré plus haut de son développement, on peut toujours le considérer comme indéterminé. L'indétermination oscille entre la probabilité de l'acte, qui représente en quelque sorte un intermédiaire entre le déterminisme et la contingence, et son imprévisibilité lorsque l'acte semble contredire toutes les prévisions.

Mais que la contingence soit probabilité ou imprévisibilité, elle prépare et conditionne le choix libre, parce que la volonté ne pourrait se déterminer réellement là où elle ne disposerait de différentes possibilités d'agir ; elle pourrait être uniquement déterminée. Bref, la contingence des possibles représente une des conditions essentielles de la liberté.

Nous pouvons en dire de même du caractère personnel de l'acte.

Cette question que le problème moral peut négliger ou même éliminer, demeure essentielle pour le problème de liberté. Ce qui décide, en effet, de la liberté d'un acte c'est, non seulement la valeur du motif ou du but adopté, c'est encore celle de son accord avec la conscience personnelle. S'il est nécessaire, en effet, qu'elle agisse parfois à rebours de sa nature, dans cette activité elle doit trouver encore un appui en soi-même, autrement le motif ou l'idée en question, si valables qu'ils soient, restent sans pouvoir sur elle, étrangers et indifférents à sa conscience. Qu'il s'agisse d'une activité morale ou d'un travail intellectuel, du bien ou du vrai, la question de la liberté ne s'identifie pas avec celles de la rationalité ou de la moralité de l'acte.

Nous ne pouvons donc prétendre définir une conception de la liberté et de la contingence qui pourrait rallier toutes les opinions, satisfaisant toutes les exigences. Il est possible en revanche de déterminer les conditions de la liberté de l'acte, et cette condition qui caractérise l'acte libre et le distingue de tout autre, c'est sa contingence et son caractère personnel. A ce point de vue nous nous trouvons donc d'accord avec les indéterministes.

20. *Les différentes significations de la contingence et la liberté.*

L'erreur des indéterministes a consisté surtout, à ce qu'il semble, à confondre différents sens ou différentes formes de la contingence, qui interviennent à diverses étapes de l'activité libre et qui ne possèdent pas la même valeur. C'est cette confusion qui les a empêchés de distinguer la liberté de la contingence et de déterminer leur rapport.

Pour éviter cette erreur nous considérerons trois significations différentes de la contingence qui se dégagent des analyses précédentes.

En premier lieu, d'accord avec la définition donnée au début du chapitre IV, la contingence exprime l'ambiguïté, la complexité de la nature individuelle. L'individualité est contingente, selon cette signification, parce qu'elle est le terrain où viennent confluer des tendances d'origine très différentes : biologiques, sociales, individuelles, intellectuelles, morales ; elle est comme un champ en friche où germent, croissent et foisonnent toutes sortes de plantes. Elle est contingente encore parce que nous ne savons jamais où elle va aboutir, quel sera le résultat de cette lutte, de ce jeu de déterminisme et de hasard qui se produit dans toute conscience.

En second lieu, nous avons l'acte de choix qui opte entre ces possibilités différentes, c'est-à-dire qui détermine la ligne d'activité individuelle. Nous le considérons comme contingent, parce qu'il manifeste le pouvoir dont jouit la personnalité d'agir sur elle-même, de se détacher d'un contenu donné, d'un ensemble de conditions qui limitent son activité pour la diriger vers un but possible créé par la conscience, et envisagé par elle comme un bien. Mais nous pouvons le concevoir aussi comme libre, parce qu'il participe activement, dans ce cas, à la formation de l'existence et de la destinée individuelle.

Le déterminisme intellectuel intervertit, jusqu'à une certaine mesure, ce qui se passe réellement dans la conscience, quand il considère l'acte libre comme un choix entre le meilleur des possibles, conçu d'avance par la pensée.

On ne peut prétendre, en effet, que le choix soit déterminé par une conception définie du bien, lorsque la conscience cherche,

lorsqu'elle ne sait encore ce qu'est le bien qu'elle désire. Il est plus juste de dire, peut-être, quand il s'agit d'un choix important et personnel, que c'est lui qui détermine cette signification plus précise de l'idée qui agit réellement dans un esprit individuel, qui ne fait qu'un avec lui. La décision ne peut s'expliquer entièrement par l'action des motifs qui la détermineraient, parce que c'est elle qui crée, en une certaine mesure, ou, du moins, qui développe, qui justifie ces motifs, qui, désormais, deviennent dominants, sinon décisifs, dans l'évolution d'une personnalité.

Il arrive, en effet, le plus souvent, que nous ne puissions éprouver la qualité de notre choix, qu'après avoir choisi et agi, et que ce soient les conséquences de l'acte, son développement, qui viennent justifier ou démentir la décision de la conscience et qui nous montrent où elle aboutit. Ces conséquences n'apparaissent pas du premier coup, et la conscience peut se leurrer longtemps sur la valeur de son choix. Ce serait donc simplifier de beaucoup la question de la liberté, de supposer, qu'on puisse déterminer d'avance le sens et la valeur de l'activité par un processus intellectuel, une délibération et un choix de motifs précédant l'accomplissement de l'acte.

En revanche, on peut admettre comme motif le désir de donner à l'activité un sens et une valeur, c'est-à-dire la volonté de la vérité et du bien, mais cette volonté reste indéterminée ; elle représente donc plutôt une possibilité qu'une forme déterminée d'une conception des valeurs. C'est à chaque conscience individuelle qu'il appartient de lui donner un contenu et une signification personnelle, selon les ressources dont elle dispose, et selon la conception qu'elle se fait de l'existence. Dans le cas où l'on adopte une conception qu'on n'a pas formée de soi-même, ce qui est sans doute le plus fréquent, ce choix ne peut être libre que si les idées adoptées sont reprises à nouveau par la conscience, repensées conformément à sa manière individuelle de sentir et de juger les choses.

Le choix reste donc contingent, parce que les résultats en sont imprévisibles et que la motivation ne précède pas l'acte, mais se constitue, se précise et se détermine au cours de l'activité elle-même, dans sa réalisation concrète par un être individuel.

Enfin la troisième forme de contingence se révèle par ce fait que

l'esprit reste encore maître de son choix, même lorsque celui-ci est arrêté, consommé, lorsque la personnalité s'est constituée autour d'un centre d'idées, qui détermine le sens et le but de son existence.

Il serait d'ailleurs inexact et artificiel de distinguer et de séparer trop nettement la fonction créatrice de l'esprit, qui produit les différentes formes de l'activité personnelle, de sa fonction critique, régulatrice, qui complète et qui limite en même temps la libre expansion de l'esprit. Ce n'est que dans certains cas, à certaines étapes du développement de la pensée, que les deux processus se séparent : lorsque, dans une théorie ou dans un système, des inexactitudes, des contradictions intérieures apparaissent qui révèlent la nécessité de modifier celles-ci, ou même de les abandonner complètement. C'est alors, après une période de création, que commence le travail de critique ou de reconstruction. Mais dans l'activité habituelle, les deux fonctions se pénètrent réciproquement.

DEUXIEME PARTIE

LE CHOIX ET LA PERSONNALITÉ

CHAPITRE I

La conscience de soi et le choix.

1. *Les caractères passifs de la conscience individuelle.*

La recherche des conditions de la liberté nous a montré, entre autres, que le caractère personnel des actes est l'une de ces conditions.

Nous tâcherons donc de préciser maintenant l'idée de l'individualité et de voir quel est le rôle de la conscience de soi dans l'acte libre.

Quelles que soient, en effet, les solutions différentes qu'on ait donné au cours des siècles au problème de liberté, il semble qu'elles n'aient pu se soustraire à cette question. L'ampleur que prend ce problème, en pénétrant dans la vie collective, son caractère à la fois individuel et universellement humain, ne peut nous empêcher de reconnaître que c'est à l'intérieur de la conscience individuelle que ce problème se pose, que c'est là qu'il trouve son point d'appui, que ce sont les conflits de cette conscience qui conduisent les êtres humains à formuler le problème de liberté et à en chercher la solution. Qu'on veuille donc assigner au fait même de l'individualité des êtres, aux tendances personnalistes de notre conscience, un rôle décisif dans ce problème, ou que l'on prétende au contraire l'éliminer à titre d'élément secondaire,

il n'en reste pas moins que l'individualité humaine constitue, du moins à l'origine du problème, une de ces données essentielles qu'il est impossible de négliger. En effet, veut-on s'en affranchir, est-on disposé à la considérer comme une forme provisoire ou même comme un obstacle à la liberté, alors on est conduit à se rendre compte du moins qu'est-ce qui constitue en elle cet élément réfractaire à la liberté ? Quelle est la voie, la discipline, la méthode de l'esprit qui, d'un désir individuel de liberté, peut nous conduire à un idéal impersonnel et universel ? Affirme-t-on, d'autre part, comme le fait Nietzsche et bien d'autres, que la liberté consiste à produire une forme nouvelle et supérieure de la personnalité humaine — alors, ici encore, on est dans la nécessité de montrer les transitions possibles d'une forme à l'autre, d'indiquer, comme le font les morales épicurienne, stoïcienne, spinoziste et d'autres encore — les différentes étapes de cette évolution personnelle ; dans ce cas encore on doit connaître, avant tout, la matière première qui sert de point de départ à l'œuvre qu'on peut réaliser, c'est-à-dire la nature, le caractère individuel.

Quelle que soit enfin la supériorité d'un idéal de liberté par rapport à la conscience individuelle qu'il dépasse et qu'il domine, pour pouvoir agir sur cette conscience il doit avoir quelque chose de commun avec elle, et ceci n'est possible que s'il est, non seulement conçu, mais encore senti et voulu par l'esprit. Au risque de rester dans le domaine de l'abstraction, l'idée de liberté doit donc faire partie d'un drame qui se joue dans l'existence même de l'être qui désire l'acquérir, drame dont cet être lui-même est à la fois le créateur et l'acteur.

Mais alors d'autant plus la nécessité s'impose de se rendre compte de ce qu'est le moi, question simple et cependant extrêmement difficile à résoudre. Le moi semble être en effet, une de ces notions évidentes dont chacun de nous croit avoir connaissance dans le sentiment spontané de sa propre existence. Le moi se perçoit, se reconnaît lui-même immédiatement par instinct, en se distinguant d'une réalité différente de lui-même qui l'affecte, qui s'impose à lui et qui éveille en même temps en lui la conscience de son indépendance. Dans ce cas point d'erreur possible. L'instinct nous avertit avec plus de sûreté que le raisonnement d'apparence le plus infaillible.

Mais, de plus, dans cette réalité que le moi distingue ainsi de lui-même, c'est encore le reflet de son individualité qu'il retrouve. Lorsqu'en effet se détachant de soi-même, il s'absorbe dans la contemplation des choses, ses perceptions ne lui apparaissent pas comme quelque chose d'extérieur et d'étranger, il sent un lien intime qui les unit à lui. Nos perceptions, comme le remarque W. James, nous sont immédiatement reconnaissables à cette chaleur, à cette intimité qui les distingue, qui les sépare nettement de celles d'autrui ; nous y saisissons l'empreinte ineffaçable de notre moi. Il n'y a sans doute pas de différence plus sensible, dans ce domaine des représentations, que celle exprimée par les deux épithètes de mien et de tien.

Citons les paroles de Ribot, qui nous expriment si bien ce sentiment :

« Chacun de mes états de conscience à ce double caractère d'être tel ou tel et en sus d'être mien : ce n'est pas une douleur, mais ma douleur ; la vision d'un arbre, mais ma vision d'un arbre. Chacun a sa marque par laquelle il m'apparaît comme propre à moi seul, sans laquelle il m'apparaît comme étranger ; ce qui se rencontre, nous l'avons vu, dans quelques cas morbides. Cette marque commune est le signe d'une communauté d'origine et d'où peut-elle venir, sinon de l'organisme ? (1) »

Ainsi dans les phénomènes psychologiques les plus simples, sensations et perceptions, nous arrivons déjà à saisir le premier germe de notre conscience du moi. Nous reconnaissons la présence de ce moi dans les choses. L'individualité des objets perçus nous semble inséparable de la nôtre.

Analyser le caractère individuel de ces perceptions, chercher à quelles conditions il est dû, c'est donc déjà franchir le seuil de la conscience personnelle en avançant de la périphérie au centre, c'est déjà connaître le moi.

Deux conditions nous semblent essentielles dans cette recherche : le corps et la conscience elle-même. Il est certain, en effet, que notre corps représente en quelque sorte l'intermédiaire indispensable entre notre conscience et la réalité. Sans le lien qui l'unit au corps, aucun objet n'existerait pour nous comme chose sensible. Eloignons-nous d'un objet et il dispa-

(1) Ribot, *Les maladies de la personnalité*, p. 167-168.

rait de notre horizon ; changeons la position de notre corps par rapport à cet objet, par exemple la table ou la chaise qui est devant nos yeux, et chaque fois son image se présente sous une forme différente. Il est donc vraisemblable d'admettre que le caractère individuel, irréductible de la chose perçue est dû à sa relation à l'organisme de l'individu qui perçoit, et c'est ce qu'affirme Ribot.

Cependant l'observation psychologique la plus simple nous prouve que cette relation, qui existe entre nos perceptions et notre corps, ne suffit point pour déterminer leurs qualités les plus intimement individuelles, les plus étroitement liées à notre personnalité.

Remarquons, en effet, qu'à certains moments de notre existence les choses perçues nous semblent ternes et décolorées, lointaines et étrangères, comme si quelques fibres intimes qui les unissaient à notre moi se trouvaient rompues. A d'autres moments, au contraire, elles paraissent plongées dans une atmosphère lumineuse et toutes vibrantes de vie, comme si de quelques façons mystérieuses elles participaient aux modulations de nos sentiments et de nos idées.

Leur relation à notre corps ne cesse pourtant d'exister dans l'un comme dans l'autre cas, car s'il en était autrement ces choses disparaîtraient entièrement du champ de notre vision sensible. Ce n'est donc pas cette relation, ou du moins ce n'est pas elle uniquement, qui détermine le caractère personnel de nos perceptions.

Nous pouvons constater, en revanche, que le premier genre de perception correspond à ces moments où parfois, indépendamment de l'état organique, la vie de notre conscience se développe d'une manière plus intense, plus active, en se projetant dans les choses ; que le second genre, par contre, se manifeste, lorsque cette activité s'affaiblit, en se traduisant par un état général de dépression.

En recherchant les causes de cette variabilité des dispositions actives de notre conscience, nous trouvons le plus souvent en nous-même, dans un cas, quelque raison, psychologique ou morale, de doute, d'insatisfaction, relative à notre moi ou à la vie ; dans l'autre cas, quelque cause qui vient ranimer notre confiance en nous-même, indispensable à toute activité, qui éveille l'espoir en notre avenir.

Les facteurs de nature organique et biologique, ne sont certes pas négligeables dans ces variations subies par la personnalité : les travaux de Ribot et bien d'autres en démontrent l'importance, il n'en reste pas moins que les raisons morales dominent. Il suffit quelquefois d'un choc moral plus fort pour que le lien personnel, entre notre moi et les choses, se trouve rompu, pour que l'intensité de leur caractère individuel s'efface, se décolore, comme si la réalité se trouvait tout d'un coup frustrée de quelque source secrète de vie.

Cette qualité individuelle, irréductible des perceptions, cette empreinte dont les marque la vie de notre moi, tient donc bien plus encore aux dispositions de notre conscience qu'au rapport des objets à notre corps. Aussi, laissant de côté les considérations biologiques, tâcherons-nous de pénétrer de la périphérie au centre même de notre conscience, pour voir comment se manifeste en elle ce fait de l'individualité, cette conscience de soi, dont nous avons retrouvé les reflets dans la perception des choses.

Pour être impartial, nous devons reconnaître le double caractère, négatif et positif, de notre conscience individuelle. Cette constatation est importante, puisqu'elle contient les raisons en vertu desquelles le moi tâche de dépasser les limites de son individualité.

Il nous arrive d'éprouver, dans notre existence, des moments de disgrâce particulière qui nous semblent témoigner de la façon la plus douloureuse de notre condition d'être individuel, limité sous tous les rapports. Il nous semble, dans ces moments, que tous les efforts, de notre volonté, de notre pensée, de nos sentiments, se heurtent à un mur qu'il leur est impossible de franchir. Et tandis que nous entrevoyons, en autrui et dans la vie, des possibilités qui nous restent à jamais inaccessibles, notre propre individualité nous paraît une geôle dont la mort seule peut nous délivrer.

Ces obstacles que l'individualité reconnaît ainsi en elle-même, c'est sa nature, son caractère, ses tendances, ce sont les capacités et les facultés dont elle dispose et qui tracent autour d'elle le cercle, plus ou moins étroit, de ses possibilités individuelles. De cette limitation de l'individualité il résulte inévitablement, qu'il y a des formes de vie spirituelle qui sont visibles,

éclalantes pour les uns, qui représentent à leurs yeux le sens le plus profond de la vie, et qui restent étrangères à d'autres consciences. Nous trouvons des individualités sourdes à tout appel de la conscience religieuse, d'autres qui demeurent insensibles aux exigences de la conscience morale, de la vie sociale. Il y en a cependant d'autres encore qui tendent d'elles-mêmes vers ces sources de la vie spirituelle. On peut constater ainsi, chez différentes individualités, des espèces de cécités psychologiques ou morales, qui bornent le champ de leur conscience. L'individualité humaine se développe sans doute infiniment; la vie suscite en elle des possibilités nouvelles et ignorées. Le fait n'en reste pas moins incontestable. Sa conscience semble s'ouvrir d'elle-même, spontanément, à certaines possibilités de la vie; elle reste aveugle, indifférente ou franchement hostile à d'autres manifestations.

A cette constatation de caractère négatif, puisqu'elle aboutit à la conscience de l'impuissance, de la limitation du moi, vient se joindre un témoignage positif de notre conscience.

Lorsque nous cherchons les caractères psychologiques les plus simples qui pourraient nous définir notre moi, nous arrivons à reconnaître, que c'est une certaine manière de sentir et de juger les choses, une appréhension individuelle de la réalité qui caractérise, non seulement nos perceptions, mais toute notre vie psychologique. Nos sentiments et nos désirs varient sans doute infiniment et il n'y a rien de plus instable, mais il y a dans la façon d'éprouver ces impressions, de les assimiler au moi quelque chose qui nous permet d'en saisir la qualité la plus « sienne », la plus originale, la plus inabordable à toute autre conscience.

Sans que nous nous en apercevions nous-même, les objets perçus, les événements vécus se disposent selon une certaine perspective dont notre moi est le centre. Et dans la vie de ce moi lui-même, dont le devenir psychologique semble nous échapper en une fuite incessante, nous arrivons à ressaisir une note dominante qui vibre le plus fort et qui détermine la tonalité fondamentale de notre conception de la réalité et de la vie humaine.

Nous sentons, d'autre part, que c'est là le centre le plus inattaquable de tout notre être. On peut nous priver de notre liberté

extérieure, c'est-à-dire nous empêcher d'agir comme nous le voulons, on peut limiter notre liberté d'exprimer nos jugements, sans que nous cessions pourtant d'être une personnalité. La conscience du moi s'exalte, s'exaspère par la contrainte qu'elle subit. Mais aucune force extérieure ne peut atteindre ce noyau irréductible de notre être spirituel : nos sentiments et nos jugements personnels, la forme individuelle de notre vouloir ou bien, si elle l'atteint, s'en est fait de notre vraie conscience personnelle. La plus grave altération du moi, c'est sans doute celle qui affaiblit l'intensité de ce vouloir. C'est un fait simple, évident et il n'est besoin d'analyse psychologique minutieuse pour en reconnaître la vérité ; il n'en reste pas moins essentiel pour le développement de notre moi. L'intensité de ce vouloir personnel engendre ce que W. James appelle le foyer d'énergie psychique dont dépend la puissance de la vie individuelle. Il représente donc le phénomène générateur de notre conscience personnelle.

Nous ne pouvons nier, d'autre part, que c'est à cette limitation ou plutôt à cette différenciation et à cette spécialisation de la conscience, dont nous venons de parler, que tient la valeur et l'attrait particulier que présente pour nous l'individualité dans la vie. L'infinie variété des êtres, l'infinie variété de leurs conceptions du réel, la richesse inépuisable de la nature humaine et de la vie. Un monde, tel que le décrit Leibnitz, à la fois un et infiniment divers. multiplié et transposé de diverses manières par les consciences individuelles, ces microcosmes faits de représentations, de sentiment. de pensée et de volonté. L'individualité humaine possédant ainsi son univers dont elle est à la fois l'esclave et le maître.

2. Le fait de la contingence d'une conscience individuelle.

Les observations recueillies nous suffisent déjà à reconnaître, dans le problème de liberté, une source de contingence due précisément au caractère individuel des êtres humains : chacune des individualités différentes ayant un idéal de liberté répondant aux exigences de sa nature. Une conscience peut, en effet, être considérée comme contingente pour la seule raison qu'elle est

individuelle, et plus forte est son individualité, d'autant plus accusée et plus évidente est sa contingence. Et comme, d'autre part, la vie est création incessante d'êtres individuels, nous trouvons donc, dans son renouvellement continu, une source véritablement inépuisable de contingence.

Tâchons donc de préciser un peu en quoi consiste cette contingence qui caractérise l'individualité humaine.

Lorsque nous essayons de comprendre la conduite d'un être individuel, alors il nous apparaît que son individualité doit être considérée comme le centre et le point de départ de cette explication. Ses traits les plus caractéristiques, les plus constants, les plus originaux, représentent le nœud du problème à partir duquel nous pouvons démêler l'entrelacement des différents fils de son activité, de son caractère.

Nous constatons ce fait en toute occasion.

Voulons-nous comprendre l'œuvre d'un grand écrivain ou d'un artiste, nous devons, avant tout, tâcher de connaître sa personnalité, sa vie, dans ce qu'elle a de plus irréductiblement individuel.

Désirons-nous, en observant n'importe quel être humain, saisir le nerf même de son activité personnelle? C'est encore comme individualité que nous devons l'envisager avant tout. Les motifs généraux, les raisons impersonnelles de sa conduite nous montrent ses ressemblances avec d'autres personnalités, mais ils ne nous permettent pas de pénétrer ce fond de sa nature qui, en bien comme en mal, le définit comme l'être unique, dont le caractère, la vie, la physionomie psychologique et morale, ne présentent aucune analogie avec les autres êtres humains.

Mais il suit de là que l'individualité est la limite d'une explication déterministe et nous y avons recours là précisément où cette explication commence à faire défaut, se montre insuffisante.

Il pourrait sembler, en effet, que nous arrivons à comprendre le mieux la conduite d'un être humain en déterminant les motifs, les raisons pour lesquels il a agi. Nous retrouverons ainsi en lui certaines tendances psychologiques générales, nous arrivons à le classer, à découvrir le mécanisme psychologique de son activité.

Mais cet effort de compréhension reste encore à la surface.

Pour pénétrer au centre de l'activité d'une individualité humaine il ne suffit point, en effet, de prouver que telles ont été les causes, les mobiles de son action, mais l'essentiel est de savoir, en outre, pourquoi entre mille autres mobiles possibles, est-ce celui-ci précisément qui la fait agir, et quelle est, dans le cas donné, la raison de cette prévalence. Et alors nous aboutissons inévitablement au même centre du problème : la nature individuelle avec ses traits les plus caractéristiques qui lui appartiennent exclusivement, avec sa volonté, et le but personnel qui orientent la ligne de son activité.

Il y a donc, dans l'individualité, quelque chose d'irréductible, que la méthode déterministe n'arrive pas à atteindre. Chacune emporte avec elle le mystère de sa nature, de son caractère, de sa destinée.

Nous aurions beau d'ailleurs tâcher d'éluder cette difficulté en nous efforçant d'interpréter les actes individuels par l'influence de certaines idées ; dans cette explication nous retrouvons sous une autre forme les mêmes limites, tenant à la nature individuelle, qui arrêtent nos raisonnements, la même source inépuisable de spontanéité et de contingence.

Pourquoi telle idée a-t-elle une emprise sur notre esprit, tandis qu'une autre, malgré sa haute valeur, nous laisse indifférent ? Pourquoi des idées qui, jadis, ont été en nous vivantes et agissantes, perdent-elles tout d'un coup l'influence qu'elles exerçaient sur notre conscience ? Voilà des faits que nous constatons sans pouvoir les expliquer. Tout au plus pouvons-nous dire qu'il y a là une question d'affinité entre une nature individuelle et une idée qui répond aux aspirations, aux tendances de cette individualité, ou bien que notre nature a changé. L'idée fait éclore ce qui germait au fond d'une conscience ; elle apporte une réponse à des questions qui l'inquiétaient ; elle vient satisfaire des exigences que cette conscience ne savait même pas se formuler à elle-même. Et c'est ainsi que la vie d'une conscience peut se confondre avec celle de l'idée qu'elle a créée ou qu'elle a adoptée. Mais cette vie qu'une idée parvient à éveiller ainsi dans un être, cette joie qu'elle lui procure, c'est un fait qui se révèle et qui éclaire bien des choses obscures mais qui, en lui-même, demeure quelque chose d'inexplicable.

Citons ici les admirables paroles de James :

« Tout ce que nous savons c'est qu'il est en nous des sentiments, des idées mortes, des croyances mortes, et que d'autres sont pleines de chaleur et de vie ; quand une pensée jusque-là froide et incolore s'anime, vibre et rayonne en nous, tout le contenu de notre esprit doit s'y adapter, se réorganiser autour d'elle. Disons-nous que cette chaleur et cette vie nouvelle ne sont que l'efficacité motrice de l'idée, longtemps tenue en échec, et qui s'exerce enfin librement ? Cette métaphore mécanique ne nous instruit pas davantage. Qu'est-ce qu'en effet cette efficacité motrice ? En quoi consiste-t-elle ? Comment est-elle tenue en échec ? Pourquoi se déploie-t-elle si soudainement ? On ne peut donner de toutes ces difficultés que des solutions tellement vagues et générales qu'elles ne font que mieux ressortir le caractère radicalement individuel du phénomène entier » (1).

3. *La conscience du soi et le déterminisme.*

D'où vient cependant ce fait étrange que la conscience de notre moi nous paraît tour à tour, selon la manière dont nous la considérons, claire et évidente ou obscure et inintelligible ? Claire et compréhensible, lorsque nous la saisissons par le sentiment que nous avons à chaque moment de la réalité de notre existence, par le je pense, je veux, je sens, donc je suis ; obscure, lorsque non contents de cette certitude, nous en cherchons une autre dans la connaissance des rapports qui unissent toutes choses et selon laquelle la réalité d'aucun fait n'est certaine, tant que celui-ci ne se trouve situé dans l'ensemble des faits constituant l'expérience ou l'univers. Considéré selon ce second point de vue, le moi n'est plus une réalité privilégiée, plus certaine que toutes les autres, mais un fait semblable à tout autre fait, dont nous devons chercher l'explication par les méthodes que nous appliquons aux choses. Comment expliquer, cependant, que, traitée selon cette seconde méthode plus objective la conscience du moi s'obscurcit et nous apparaît comme quelque chose d'extraordinairement complexe ?

Cette constatation, cependant, ne peut nous étonner si nous y réfléchissons un peu.

Pour expliquer la nature psychologique et morale d'une individualité comme en explique un phénomène de la nature, il

(1) W. James, *L'expérience religieuse*, trad. A, p. 166.

faudrait faire intervenir une infinité de causes et de conditions sans avoir jamais la certitude de les avoir épuisé toutes.

L'individualité humaine est un être extrêmement complexe, de nature à la fois physique, biologique, psychologique, morale. Pour expliquer le caractère et l'activité individuelle comme on explique un phénomène de la nature, il faudrait donc faire intervenir une infinité de causes d'espèces très différentes.

L'explication d'un acte aussi simple que celui consistant par exemple à se lever d'une chaise où l'on était assis, pour se promener dans la chambre, nous obligerait déjà à faire appel à une quantité de phénomènes et de lois : ainsi premièrement à des lois physiques comme celle de la pesanteur, de l'équilibre mécanique des corps, du frottement, à la loi de l'équivalence des différentes formes d'énergie ; d'autre part, à des lois physiologiques, puisque le mouvement accélère la respiration, modifie la circulation et produit ainsi un ensemble de changements dans notre organisme dont nous savons pour la plupart très peu de choses.

Mais il en est d'autant plus ainsi, si nous considérons l'explication des faits psychologiques.

Aussi on croit expliquer une action d'un individu en disant qu'elle a été déterminée par tel mobile psychologique, supposons la crainte, le désir de vengeance ou de gain ou une passion amoureuse. On affirme, en second lieu, que le mobile agissant, au moment donné, dans une conscience individuelle, à titre de cause transitoire, est lui-même l'effet d'une cause plus constante, une tendance déterminée de son caractère, courage, lâcheté, générosité ou avarice, se manifestant d'une façon plus ou moins continue dans son existence.

Cependant, il suffit de réfléchir un instant pour voir combien cette explication comporte de données inconnues et indéterminées.

Dire qu'un individu a telle tendance, cela revient à constater un fait qui reste en lui-même quelque chose de très obscur et de mal défini. Pour expliquer ce fait on devrait connaître, en premier lieu, ses antécédents héréditaires qui ont pu la lui transmettre, tout en ne pouvant jamais savoir où il faut s'arrêter en remontant la série régressive de ces antécédents. En second lieu, il faudrait savoir quelles sont les influences diverses du milieu

qui ont pu s'exercer sur cet individu en modifiant ses penchants innés et en développant ses tendances acquises. Il est clair qu'une connaissance exacte de toutes ces données, pour tous les individus et même pour un seul, est impossible et qu'elle nous engagerait dans une recherche sans fin.

La connaissance de ces diverses causes de nature, physique, biologique, physiologique, psychologique, sociale, contribuent en outre, plus nous avançons dans notre recherche, à nous éloigner progressivement de ce phénomène que nous prétendons expliquer, du moi ou de la conscience individuelle, considérée comme un être pensant, sentant, voulant. Dans cette connaissance qui peut, sans doute, nous fournir des matériaux très riches, la vie personnelle du moi, sa volonté, ses sentiments, ses idées, avec ce mouvement, cette inspiration générale qui les anime et les dirige, deviennent de plus en plus étrangers à un esprit dont toute l'attention, tout l'effort d'analyse se concentre, non sur le moi lui-même, comme manifestation spontanée d'une conscience, d'une volonté, mais sur son rapport avec toutes les causes qui peuvent déterminer son action. La connaissance du moi, non seulement s'extériorise ainsi, mais encore se complique étrangement par la multiplicité des causes qu'elle invoque, tandis que souvent une pensée, un sentiment, un acte de volonté qui jaillit du fond de la conscience, d'une façon spontanée et imprévisible, nous révèle ce moi dans ce qu'il a de plus simple, plus vrai et plus profond.

D'autre part, lorsque nous considérons la vie du moi, non dans ses relations avec des influences extérieures, mais dans l'intimité de sa vie intérieure, sa complexité, ses contradictions intérieures nous empêchent d'en acquérir une conscience ou une connaissance plus claire et plus certaine. Nous devons appliquer ces termes de *moi* ou de *je* à des phénomènes ne possédant moralement ou intellectuellement aucune mesure commune : le sentiment le plus ignoble, la pensée la plus lumineuse, un désir obscur et une volonté héroïque, tout est le moi.

Aussi psychologues et matérialistes ont-ils de tout temps reconnu la nécessité de distinguer, dans notre vie intérieure, selon la qualité de ses manifestations, les actions des passions. Et si ancienne, si formelle et abstraite que nous paraisse cette distinction, elle est indispensable pour montrer comment la

recherche de la conscience du moi peut rejoindre celle de la liberté.

4. *Le choix comme épreuve morale de la personnalité.*

Dans ce contenu psychologique complexe et contradictoire qui constitue notre individualité, nous trouvons, en effet, ce qui entrave et ce qui développe la vie de la personnalité et l'effort pour acquérir la conscience de soi.

Nous sommes sans doute nous-mêmes, à cet égard, nos pires ennemis et notre vie est une incessante aliénation de notre personnalité, une succession de trahison de notre vrai moi. Les habitudes contractées dont la routine et l'automatisme arrivent à étouffer la spontanéité de notre être, qui paralysent son initiative, l'inertie de notre nature, la tendance à prendre la voie du moindre effort, la nécessité de s'adapter au milieu, voilà les dangers qui nous menacent constamment. Il n'y a jusqu'au sentiment même de liberté lui-même qui ne nous trompe, puisque nous avons la tendance de le confondre avec un sentiment de bien-être ou de jouissance et que, dans la plupart des cas, nous ne savons distinguer la recherche de la liberté d'un simple désir de bonheur.

Ainsi l'individualité se perd. s'efface, sans qu'elle s'en aperçoive elle-même. Et ceci peut lui arriver d'autant plus facilement que, d'accord avec les profondes paroles de Søren Kirkegaard :

« le moi n'est point de ces choses dont le monde fasse grand cas : c'est celle, en effet, dont on est le moins curieux et qu'il est le plus risqué de laisser voir qu'on a. Le pire des dangers, la perte de ce moi peut passer parmi nous aussi inaperçu que si de rien n'était » (1).

Aussi l'esprit a-t-il besoin d'un critère ou plutôt d'une épreuve qui lui permettrait de se contrôler lui même, de vérifier la force et la sincérité de ses convictions, de ses désirs, de ses intentions.

Dans une vie quotidienne qui souvent tend à émousser à la longue les traits plus caractéristiques et plus indépendants d'une individualité, de sorte que celle-ci devient peu à peu « polie

(1) Søren Kirkegaard, *Traité de désespoir*, p. 94.

comme un galet qui roule partout, comme une monnaie en cours » (1), la conscience éprouve parfois le besoin irrésistible, venant du fond de l'âme, de se ressaisir, de se rappeler elle-même à la vie, qui progressivement s'éteint et s'épuise en elle. Elle cherche alors ardemment, instinctivement l'idée, l'acte ou la fonction qui pourrait l'arracher à ce péril, en lui permettant de se reconquérir elle-même. Et cette exigence est d'autant plus profonde que sa tendance à se dégrader est plus forte et réelle, et l'esprit en a d'autant plus besoin que sa conscience elle-même l'induit en erreur, en cherchant, par toutes sortes de raisons, l'explication, la justification de cette dégradation que, dans son for intérieur, elle reconnaît et qu'elle condamne.

L'acte de choix vient troubler cette tranquillité de la conscience si souvent trompeuse et mensongère ; en l'obligeant à renoncer à certaines possibilités pour en atteindre d'autres, il lui montre quelles sont les choses ou les fins qui prennent réellement la première place dans sa vie. Par son choix, la personnalité se prouve à elle-même que pour vouloir, pour agir dans le sens voulu, elle est capable de sacrifier, de risquer quelque chose dans sa vie, et plus grand est ce risque d'autant plus profond est le sens de ce choix. Le choix apprend ainsi au moi, non seulement ce qu'il sent, ce qu'il désire, mais encore il lui permet de se constituer, de s'engendrer jusqu'à un certain point lui-même, et en se constituant ainsi de prendre possession de soi d'une façon infiniment plus sûre, plus certaine que par l'analyse la plus minutieuse des différents phénomènes, des divers caractères de l'individualité.

En réfléchissant sur ces moments de notre existence où notre vie personnelle s'est développée avec le plus d'intensité, nous retrouvons, à leur origine, une détermination que nous avons nommée choix décisif ou essentiel (2), qui déclenche notre activité personnelle dans un certain sens. Ce qui le caractérise c'est qu'il s'identifie pour ainsi dire avec la personnalité. Celle-ci ne vaut autant que vaut son choix et aussi longtemps qu'elle se sent capable de le confirmer par des actes.

La preuve du lien indissoluble existant entre la personnalité et

(1) *Ibid.*, p. 96.

(2) Voir à ce sujet le chapitre III de la première partie.

son choix, c'est le sentiment de la responsabilité qui l'accompagne et le confirme. Quelle que soit l'interprétation qu'on veuille en donner, ce sentiment est le signe infailible que la personnalité a réellement agi par elle-même, et qu'ayant conscience d'avoir fortement et sincèrement voulu son choix, elle a le droit de se considérer comme l'auteur de ses actes.

Les conséquences d'un acte peuvent être utiles ou nuisibles, elles peuvent donc être appréciées de façon très différente. Mais cette appréciation n'atteint pas cet autre jugement qui se trouve au cœur même de la conscience et qui nous découvre l'unité de notre choix avec notre moi, notre volonté individuelle, unité grâce à laquelle nous nous reconnaissons comme responsables des résultats de nos actes.

Aussi ne pouvons nous nous étonner que ceux qui ont accordé à la conscience humaine un pouvoir de choix lui ont attribué du même coup la responsabilité de ce choix, et que cette responsabilité croît en quelque sorte proportionnellement au pouvoir volontaire attribué à l'être humain.

Ainsi les déterministes ont-ils une tendance à atténuer ou même éliminer complètement cette idée de responsabilité, en lui attribuant simplement un rôle utilitaire et juridique, indispensable à la préservation sociale. Par contre des indéterministes outranciers, comme par exemple Dostoïewsky, tendent à accroître cette responsabilité en lui donnant un sens absolu et métaphysique. L'être humain, selon Dostoïewsky, est doué d'un pouvoir de choix, d'un libre arbitre qui n'a pas de limite ; l'action qu'il commet émane donc de sa volonté, bonne ou mauvaise, et il doit, comme auteur de cette action, en supporter la responsabilité entière.

5. *L'acte de choix et la conscience de soi.*

L'importance du choix se justifie ainsi d'un point de vue moral : Nous n'insistons pas sur ce point dont il a été plus amplement question dans le chapitre IV de la première partie. Ce qui nous importe ici, c'est d'accentuer plus particulièrement le rôle de l'acte du choix dans l'acquisition de la conscience de soi, dans la formation de l'individualité considérée comme un être fon-

cièrement différent d'autres êtres, sous cet aspect irréductible dont nous avons parlé au début de ce chapitre.

Nous avons constaté que, interprété d'un point de vue déterministe ou envisagée dans son comportement passif en face de la réalité, cette individualité nous apparaît comme quelque chose d'opaque, d'obscur ; elle nous déconcerte par sa complexité, par son caractère insaisissable. Nous avons été obligé d'admettre, d'autre part, que là où nous croyons avoir pénétré et démonté le mécanisme de ses mobiles et de ses actions, c'est le plus souvent l'essentiel de son être qui nous échappe. Ainsi, après avoir tenté de la réduire à des déterminismes physiques, physiologiques, psychologiques, nous retrouvons ce phénomène d'individualité au fond de toute explication, comme un résidu que rien ne peut éliminer ou plutôt comme une condition que cette explication présuppose tacitement au lieu de l'expliquer.

Nous nous trouvons acculés ainsi, dans la question qui nous préoccupe ici, à une grave difficulté. Nous voudrions, en effet, avoir une conscience plus claire de notre être ; cette conscience nous est indispensable dans la vie, dans l'action, et cependant, dans cet effort, nous nous heurtons à une obscurité que ni la psychologie objective, ni l'introspection ne peuvent entièrement dissiper. Nous sentons, d'une part, que le caractère individuel de la conscience est quelque chose d'essentiel pour le problème de liberté, et que c'est là que nous trouvons les premiers germes de la liberté, le ressort même de toute activité libre ; d'autre part, nous nous rendons compte que, pour intégrer cette activité individuelle dans un champ plus vaste de vie spirituelle, il nous est absolument nécessaire de la dépasser, mais de toute autre façon que par un déterminisme extérieur.

Mais du moment qu'une méthode ne réussit pas à nous faire comprendre l'individualité, du moment qu'elle condamne, comme apparentes et fictives, des questions telles que la conscience de soi et de la liberté, si essentielles pour la vie intellectuelle et morale de la personnalité, il est donc tout à fait justifiable d'abandonner cette méthode et d'en chercher une autre.

Aussi longtemps que nous envisageons l'individualité comme un phénomène, comparable à d'autres phénomènes, et explicable par les mêmes méthodes ou comme un être passif, celle-ci

se présente à notre pensée sous son aspect le plus complexe et le plus obscur.

Il semble donc tout naturel d'adopter, dans l'analyse de la conscience individuelle, la méthode inverse, c'est-à-dire de la considérer comme déterminante et non comme déterminée, comme un acte ou une activité et non comme une donnée passive. Il est, en effet, probable de supposer qu'un être, nous paraissant obscur et complexe, lorsque nous le concevons selon sa dépendance illimitée par rapport à d'autres êtres, deviendra infiniment plus compréhensible à lui-même et aux autres, dans ces manifestations de son esprit, qui lui viennent de lui-même, de sa pensée, de sa volonté, de son effort actif. L'acte d'une conscience, quel qu'il soit, est, en effet, avant tout, une tentative de sa part pour se ressaisir, pour se dominer et pour devenir intelligible à elle-même, là où elle commence à échapper à son propre contrôle. Il est donc par son essence même, par le rôle qu'il doit remplir dans la vie personnelle d'un individu quelque chose de plus clair, de plus intelligible qu'un état passif. Mais pour répondre à son but, il doit être simple, il ne peut se perdre dans les détails infinis, si réels qu'ils soient, de la vie de la conscience et du subconscient. Agir, c'est simplifier, dans la vie spirituelle comme dans la vie pratique.

Cette manière d'envisager l'individualité est donc sans doute moins exacte, du point de vue d'une psychologie objective, d'une observation et d'une description minutieuse des faits, d'une analyse du caractère, mais elle réussit, en revanche, à mieux saisir ce qui échappe d'habitude à l'analyse, c'est-à-dire l'effort de la conscience en vertu duquel elle s'affirme elle-même comme personnalité, comme être possédant sa volonté et sa loi de développement ou encore l'attitude par laquelle elle tend à préserver les traits individuels et indépendants de sa nature en devenant ainsi en même temps plus consciente d'elle-même et plus libre.

« Oser à fond, être soi-même, oser réaliser un individu, non « tel ou tel, mais celui-ci, isolé devant Dieu, seul dans l'immensité de son effort et sa responsabilité (1). »

Ce changement de perspective, dans la considération de l'in-

(1) Sören Kirkegaard, *ibid.* Préface, p. 52.

dividualité, est donc entièrement justifiable du point de vue de la méthode.

Lorsqu'une hypothèse ne nous réussit pas, nous essayons l'hypothèse inverse. Lorsque certains postulats nous conduisent à des conséquences inexacts, nous cherchons d'autres postulats, mieux adaptés à l'étude que nous nous proposons de faire, pour voir si leur développement nous conduit à de meilleurs résultats. Telle est, dans tout ordre de recherche, la méthode naturelle d'une pensée qui n'est pas assujettie à suivre une ligne unique, mais qui se meut dans une sphère de possibilités dont elle doit faire le libre examen.

La méthode que nous nous proposons de suivre, trouve également sa justification dans l'examen des diverses solutions qui ont été données du problème de liberté et de la personnalité.

Si ces conceptions nous déconcertent souvent par leur diversité, par la contradiction des résultats auxquels elles aboutissent, il semble cependant, qu'en dépit de toutes leurs divergences, elles obéissent toutes à un même principe et qu'elles visent un seul et même but qui est le suivant : trouver et déterminer un acte à partir duquel la personnalité humaine peut se créer et se développer selon sa propre loi, de manière à constituer sa vie d'une façon autonome, indépendante, d'accord avec cette loi, immanente à sa conscience.

La nature de cet acte est, sans doute, très différente, selon les individualités. Une conscience individuelle recherche en elle-même, instinctivement et consciemment, ces possibilités, ces facultés, ces tendances de son être, grâce auxquelles elle peut avoir prise sur elle-même et sur la vie, et comme ce ne sont pas les mêmes obstacles, les mêmes difficultés qu'elle rencontre, ni les mêmes ressources intérieures dont elle dispose selon les différentes individualités, il s'en suit que le sens donné à ces recherches, les solutions qu'on leur donne, ne peuvent pas être non plus les mêmes. Le but, dans son orientation générale, n'en reste pas moins semblable.

Il suffit, en effet, de jeter un bref coup d'œil sur ces voies multiples par lesquelles la pensée des différents philosophes s'est acheminée vers la solution de ce problème de la conscience de soi et de la liberté pour reconnaître, en même temps, la

diversité des inspirations et une certaine unité du but qui dirige ces diverses recherches.

Quel est, par exemple, dans la philosophie spinoziste, le sens de la liberté ? C'est l'acte par lequel une conscience humaine reconnaît la nécessité et la rationalité absolue de l'ordre universel auquel tout être particulier se trouve soumis. Ce qui caractérise cet acte, c'est qu'en subordonnant ainsi la conscience à cet ordre qui la dépasse infiniment, il l'élève en même temps, à mesure que progresse la rationalisation du réel, à la raison universelle avec laquelle la pensée individuelle tend à se confondre, par l'effort de sa connaissance. C'est donc dans cet acte de connaissance rationnelle que se trouve le centre de gravité de la recherche spinoziste de la liberté.

Malgré l'inspiration profondément rationaliste de la philosophie leibnizienne, l'acte libre n'y possède plus ce caractère exclusivement intellectuel. Ce qui le détermine, c'est avant tout la tendance vers le bien, inhérente à la nature humaine, en vertu de laquelle, parmi les différents possibles représentés par la conscience, la volonté choisit celui qu'elle considère comme le meilleur. Nous voyons donc intervenir là un facteur que la conception spinoziste de l'acte libre tâche d'éliminer complètement, et ce facteur c'est le choix et avec lui la contingence. La volonté morale d'une part, l'individualité des êtres de l'autre, deviennent ainsi, dans chaque conscience, une source de contingence, puisqu'elles impliquent l'existence de différents possibles, leur discernement et le choix du meilleur, conforme à la nature de chaque substance individuelle.

Dans la conception kantienne de la liberté, cette idée de l'acte constitutif d'une personnalité se précise encore. Il ne s'agit plus là, en effet, comme chez Leibnitz, d'une tendance un peu vague vers le bien, mais d'un sentiment plus spécial qui définit mieux le caractère volontaire, autonome, normatif de l'acte libre.

L'idée du devoir, en effet, non seulement implique la volonté de bien agir, mais encore elle explique comment, à partir de cette idée, reconnue comme loi universelle de la conscience humaine, la personnalité peut se constituer d'elle-même, sans intervention de cause étrangère, par le seul effort de sa conscience morale comme être autonome et libre, c'est-à-dire agissant selon les lois de sa raison pratique ou de sa volonté morale.

Mais si essentielles que soient les différences qui séparent ces conceptions, elles consistent toutes, néanmoins, à distinguer des fonctions et des dispositions inférieures de la conscience, qui déterminent sa servitude, de ses fonctions supérieures, dont le développement permet à une personnalité de concevoir la liberté et de l'acquérir.

Le but de ces différents efforts vers la liberté reste donc sensiblement analogue : vivre selon les lois de la raison, acquérir ainsi une conscience de soi infiniment plus ample et plus riche que celle asservie aux passions, limitée aux données sensibles.

Nous n'avons cité, jusqu'à présent, que des conceptions rationalistes de la liberté.

Que pourrait-il y avoir de commun, d'apparence, entre ces conceptions où c'est la raison qui domine et qui détermine l'activité libre et celle que nous trouvons par exemple chez un Nietzsche ? La conscience individuelle n'est liée, dans ce cas, par aucune loi extérieure ni intérieure, elle ne suit d'autres déterminations que l'inspiration de sa volonté créatrice. Elle ne se soumet à aucune norme universelle, mais elle se crée elle-même son propre système de valeur, et c'est alors seulement qu'elle peut se reconnaître, en face de la réalité, comme un être libre, pleinement conscient de son propre pouvoir volontaire.

Cependant si différente que soit l'inspiration d'une telle liberté par rapport aux conceptions rationalistes d'un Spinoza, d'un Leibnitz, d'un Kant, nous pouvons affirmer néanmoins, que le sens général de l'effort libre reste ici encore jusqu'à un certain point analogue : il consiste à trouver, en face de la réalité et d'autres êtres, cette position intellectuelle et morale qui permet à une personnalité d'acquérir le maximum de son pouvoir et de son indépendance morale, et, par suite, aussi de la conscience de soi.

Ainsi, ce bref coup d'œil rétrospectif sur les diverses voies par lesquelles les philosophes ont recherché la solution de ce problème mixte de la conscience de soi et de la liberté, nous permet, en premier lieu, de confirmer la signification que nous avons tâché de donner à l'acte libre. Il nous oblige à reconnaître que cet acte est un choix, c'est-à-dire qu'il est détermination de cette voie par laquelle la personnalité donnée tâche de se libérer.

Nous sommes donc obligés de reconnaître d'une part, une

certaine communauté de but, une convergence des efforts, puisque dans tous les cas envisagés il s'agit de créer une opposition entre les possibilités actives, créatrices d'une conscience et ses tendances passives qui l'entravent. La conscience trouve toujours son point de départ dans un état moralement inférieur de dépendance dont elle tâche de se libérer, en développant en elle-même ces dispositions, ces tendances de l'esprit qui lui donnent la conscience du sens et du but de son activité, de ses forces et de son indépendance. Telle semble être, en effet, la signification générale, morale et psychologique, de l'effort humain vers la liberté, quels que soient les systèmes philosophiques dans lesquels il a trouvé son expression et sa justification théorique.

Mais cette convergence n'empêche que les voies par lesquelles les diverses individualités s'acheminent vers la liberté restent foncièrement différentes, que les caractères de l'acte qui engendre en même temps la personnalité humaine et sa liberté, non seulement distinguent profondément, mais même opposent les uns aux autres les diverses conceptions philosophiques de la personnalité libre.

Et ainsi, chaque individualité humaine est obligée de chercher elle-même son chemin de liberté et de le choisir avec tous les risques et périls qu'il comporte et ceci pour deux raisons différentes :

Premièrement, en vertu d'une tendance vers la liberté commune à toutes les consciences, qui les conduit toutes à distinguer et à créer en elle-même une opposition du passif et de l'actif, de la servitude et de la liberté.

En second lieu, parce que chacune est un être individuel, et qu'elle doit concevoir le problème de liberté d'accord avec ces exigences qui dérivent des traits les plus essentiels, les plus caractéristiques de son individualité.

Soit que nous envisagions donc la personnalité, d'une façon plus générale, comme être humain ou comme esprit, soit que nous la considérions comme individualité, la nécessité du choix nous apparaît comme la condition même qui définit l'acte libre.

6. *Le choix comme condition déterminante
des différentes conceptions de la liberté.*

La diversité que nous sommes obligés de reconnaître dans les opinions des philosophes sur la liberté nous conduit à une conséquence inattendue qui peut paraître quelque peu paradoxale et qui est la suivante : cette divergence des opinions nous force à reconnaître une loi générale ou plutôt une condition à laquelle l'activité de toute conscience doit satisfaire, lorsqu'elle prétend être libre, et cette condition c'est le choix. Le déterministe le plus décidé ne lui échappe pas. Lorsqu'il affirme sa conception de la vérité en face d'autres vérités différentes de la sienne, lorsqu'en réfléchissant sur cette vérité il examine les arguments pour ou contre, lorsque finalement il lui donne son assentiment, il obéit involontairement à cette condition qui contient en elle le principe d'une contingence universelle, d'un renouvellement incessant des problèmes humains.

La réalité du choix est donc indépendante des controverses qui ont pu partager la philosophie en camps indéterministe et déterministe, de la conviction subjective d'une conscience qui l'affirme ou qui la nie. La diversité infinie des connaissances individuelles ne l'infirme pas, mais la confirme. Qu'un philosophe admette l'importance de ce phénomène pour le problème de la liberté humaine ou qu'il la nie, il en atteste la réalité par ce fait indéniable qu'il a lui-même choisi, et qu'en choisissant sa conception de la liberté ou de la vérité parmi beaucoup d'autres possibles et en s'efforçant de la prouver, il a témoigné de la réalité du choix là même où il a voulu la nier de propos délibérés. Il est vrai, qu'il peut prouver ensuite que ce choix découle d'une façon nécessaire de quelques principes ou lois considérés comme absolus, mais il faut distinguer, à ce qu'il semble, dans ce travail, deux stades différents :

L'un où l'esprit individuel cherche sa loi, sa vérité et où, qu'il le veuille ou non, il doit procéder comme s'il disposait d'une entière contingence : il considère donc différentes possibilités, il élimine certaines d'entre elles, il construit.

L'autre où, étant en possession d'une vérité, il essaie d'en déduire tous les phénomènes connus.

L'un de ces stades du travail intellectuel est celui de l'invention, de la découverte, et personne encore ne s'est avisé d'en déterminer les lois, ni d'en prévoir les résultats ; l'autre, consécutif au premier, est celui de l'explication.

Les penseurs, épris de la force et de la clarté des preuves logiques et mathématiques, n'ont accordé leur attention qu'au second, en faisant table rase du premier. Mais un esprit qui n'aurait de quelque façon cherché et découvert une vérité, n'aurait pas de matière nécessaire pour prouver et expliquer.

Ainsi lorsque nous suivons la déduction de l'Éthique spinoziste, l'enchaînement logique de ses propositions, il pourrait sembler qu'il n'y ait plus là de place pour la contingence et pour le choix. Mais remontons vers les origines du système, vers ce moment où nous voyons le grand philosophe, au seuil d'une vie nouvelle, jetant un coup d'œil sur ces formes, ces voies possibles de l'existence humaine auxquelles il veut renoncer définitivement, suivons-le dans ses hésitations, ses preuves, ses raisonnements, tâchons de revivre autant que possible, dans notre conscience, cet épisode décisif de la vie spinoziste : nous ne pourrions, avec la meilleure volonté, nous défaire de cette conviction que c'est à une délibération réelle, à un choix réel, et non apparent, que nous avons à faire. Nous sentons là cette atmosphère de contingence, qui enveloppe chaque décision humaine plus importante, et qui en fait un moment de la vie réelle de l'esprit.

Et même, lorsque nous suivons l'enchaînement rigoureux des démonstrations de l'Éthique, il y a un fait qui, dans cette logique universelle, nous demeure obscur et inexplicable : c'est celui précisément de l'acte de décision qui détermine un être humain à adopter la voie de la vérité plutôt que celle de l'erreur. Car, quel que soit son choix, bon ou mauvais (ces appréciations dans la philosophie spinoziste sont purement subjectives), il fait partie toujours du même ordre universel et nécessaire, il trouve dans cet ordre sa justification intellectuelle.

Cette décision doit donc procéder d'un acte de l'esprit, d'une détermination volontaire de la conscience, d'un choix qui est la suite d'un libre examen de possibilités diverses qui se présentent.

Si nous considérons, d'autre part, la conception kantienne du devoir, ici encore la nécessité d'admettre le choix semble s'im-

poser, non d'un choix qui se ferait comme le voulait le philosophe lui-même, dans une réalité intellectuelle, intemporelle, mais d'un choix immanent à notre vie psychologique.

Admettons, par hypothèse, que le sentiment du devoir soit une loi morale universelle, obligatoire pour tout esprit. L'énoncé général de cette loi ne nous renseigne point encore quelle est la forme qu'elle va prendre dans telle conscience individuelle et en face de tels événements ou de tels autres. Il y a, en effet, une infinité de formes possibles de devoirs qui résultent de la confrontation d'une conscience réfléchie avec les diverses exigences et nécessités de son existence ou de la vie sociale. C'est donc la personnalité elle-même qui détermine cette signification du devoir à laquelle, elle accorde la prévalence sur toutes les autres. Bref, au lieu d'exclure le choix, l'idée du devoir l'implique comme une sorte d'obligation que l'esprit s'impose à lui-même.

Et ainsi nous sommes forcés, par l'examen même des faits, de conclure que le choix existe comme condition universelle de la vie spirituelle, partout où cette vie doit prendre la forme d'une décision individuelle, d'une activité réelle, concrète de la conscience.

7. La réalité du choix et l'existence du sujet pensant.

La réalité du choix, son rôle dans l'acquisition de la conscience de soi, s'avère encore, si nous réfléchissons sur l'acte même par lequel la conscience affirme son existence comme être pensant.

Descartes a trouvé une preuve décisive du cogito dans le fait que la pensée affirme son existence, même dans ces jugements qui en sont la négation. Je pense, donc je suis, même quand je doute de mon existence, et j'aurais beau m'épuiser dans la négation de ma pensée, chaque négation sera un acte nouveau qui en attestera la réalité.

D'une façon analogue, comme nous l'avons vu, l'acte par lequel une conscience affirme et choisit une vérité prouve la réalité du choix, là même où la pensée tâche de le nier. Nous pourrions donner à cette vérité la forme de la proposition suivante : j'affirme la conception de telle vérité, à l'exclu-

sion d'une autre possible, donc je choisis, même en niant la réalité du choix. De cet énoncé nous éliminons, de propos délibéré, toute allusion à la détermination ou à l'indétermination du choix ; la seule chose que nous retenons, c'est la réalité de l'acte par lequel une pensée affirme une vérité dans un champ de vie intellectuelle et morale, qui comporte d'autres solutions possibles.

L'analogie avec le cogito peut paraître artificielle, néanmoins elle existe. Ou, plus exactement, nous pouvons dire que la réalité de l'acte de choix dérive de celle du cogito ; qu'elle semble s'imposer toutes les fois que nous voulons donner au jugement je pense, un contenu déterminé, c'est-à-dire toutes les fois que nous considérons, non l'acte abstrait, formel du jugement, mais la détermination réelle, effective d'une pensée individuelle qui définit sa position, son attitude dans le problème de vérité, ou, tout simplement, qui énonce un jugement précis.

Il est possible, en effet, de considérer le cogito de deux façons différentes : en premier lieu, comme l'attestation par la pensée de son existence ; en second lieu, comme affirmation d'une vérité déterminée. Le jugement se précise alors dans une conscience par le fait qu'elle affirme ceci ou cela, à l'exclusion d'autres jugements possibles, incompatibles avec celui qu'elle énonce ou qui, tout simplement, n'existent pas au moment donné, dans le champ de sa vision intellectuelle.

Il serait, en effet, inexact de supposer que la réalité de notre être pensant puisse se manifester à notre conscience sous la forme vague et indéterminée du jugement : je pense donc je suis. En réalité, à tout instant de ma vie, je ne peux prétendre que je pense, d'une façon générale seulement, sans spécifier le contenu de mon activité intellectuelle, mais je suis obligée de reconnaître que je pense telle idée, telle vérité, en éliminant par ce fait même du champ de ma pensée claire et consciente, d'autres idées, d'autres vérités dont ma pensée a conçu d'abord la possibilité, qu'elle a écartées ensuite comme inexactes ou comme ne lui convenant pas pour une raison quelconque. Et s'il y a, entre mes idées, une qui domine les autres, en déterminant ainsi l'unité et la continuité de mon activité intellectuelle dans le temps, celle-ci encore n'est pas simplement une idée, un jugement, une pensée, mais telle idée, tel jugement, telle vérité.

Ainsi, dans ce moment, je pense que le choix est un fait constant, intervenant dans l'activité intellectuelle, et que tout être qui en nie la réalité, la confirme par le choix même du jugement qu'il énonce et qu'il ne pourrait penser d'aucune façon sans éliminer et sans choisir.

Nous pouvons donc conclure que tout jugement nous témoigne non seulement de la réalité de la pensée qui juge, mais aussi de la réalité du choix accompli par la conscience, en donnant à sa pensée la forme d'un jugement précis, d'une vérité déterminée.

Mais cette conclusion nous oblige à reconnaître une autre conséquence de notre raisonnement, qui est la suivante : seul, l'acte d'une pensée personnelle et le choix qu'elle fait d'une vérité déterminée, peut lui prouver, d'une manière concrète et certaine, sa réalité de conscience individuelle, son existence du moi distinct d'autres moi, poursuivant la recherche de telle vérité de préférence à d'autres vérités possibles, et mettant en jeu, dans cette recherche, toutes les ressources de son esprit individuel.

L'affirmation d'une vérité abstraite, ou bien adoptée passivement, d'une vérité que l'esprit constate, en toute indifférence, sans rien y mettre de lui-même, lui donne en effet un témoignage de sa réalité d'être pensant, tout autre qu'une vérité recherchée de son propre effort, qui engage sa personnalité tout entière.

J'aurais beau vouloir mettre au même niveau tous les jugements me prouvant l'existence de ma pensée, la certitude de cette existence n'est pas toujours de même nature et de même qualité. Le je pense qui est acte abstrait ou réflexion passive, ne peut m'attester la réalité de ma pensée personnelle, ou bien ce témoignage reste incomplet et imparfait. Lorsque je pense que cette table est noire ou que cette feuille est blanche, ou que j'ai faim ou soif, cette réflexion me prouve, sans doute, la réalité de mon existence, mais je n'ai besoin, pour énoncer ce jugement, de faire aucun effort : mon esprit demeure passif et ne me donne qu'une bien faible conscience de mon moi pensant. Mais lorsque, avançant dans une recherche, je réfléchis au problème qui en est l'objet, lorsque je lutte avec différentes difficultés pour exprimer mes idées de façon plus claire et plus intelligible, la certitude de mon existence n'est plus de même nature : elle me révèle, non une conscience qui perçoit et qui juge passivement,

mais une pensée faisant un effort pour concevoir et pour exprimer une vérité qui tient au cœur même de sa conscience personnelle.

Et ainsi la vérité du cogito lui-même peut se présenter de différentes façons. Si, dans l'affirmation je pense donc je suis, je ne veux concevoir que la liaison d'un jugement abstrait, je pense, avec l'existence de l'esprit qui l'énonce, la pensée dont la réalité est ainsi prouvée est une fonction abstraite et impersonnelle, ne diffèrent en rien d'individu à individu. Mais si le jugement en question exprime la conscience de l'effort et de l'initiative dont elle fait preuve dans une recherche déterminée, si ce n'est pas le je pense tout court, mais je pense telle vérité, je conçois telle idée, qui absorbe au moment donné tout mon esprit, alors ce n'est plus l'existence d'une raison abstraite, mais la réalité de mon être pensant personnel, dans ce qu'il a de plus actif et de plus indépendant, que je saisis de cette façon *in concreto*. La certitude du rapport entre ma pensée et mon existence s'accroît de l'effort concret et personnel, orienté dans un sens précis que mon esprit lui apporte.

Il est vrai qu'appliqué au cogito cartésien, la distinction que nous tâchons d'établir peut paraître inutile et artificielle. Car le cogito est précisément la vérité nouvelle et inconnue que la pensée cartésienne découvre ; sa découverte est un moment décisif de la vie personnelle de cette pensée. Mais le sens abstrait, logique qu'on attribue parfois à cette vérité, justifie peut-être l'interprétation libre que nous tâchons d'en donner ici.

En effet, lorsque nous suivons, dans les méditations, le développement même de la pensée du grand philosophe, commençant par le doute méthodique, s'acheminant progressivement vers la découverte du cogito, l'exactitude de notre interprétation semble confirmée. Le cogito nous apparaît, non comme l'énoncé d'un rapport abstrait entre la pensée et l'existence, mais comme l'aboutissement d'un drame personnel qui se déroule dans la pensée cartésienne et que nous pouvons suivre, étape par étape, jusqu'à son dénouement. Il est la conscience du rapport de telle vérité déterminée, celle du cogito avec le moi cartésien, et non l'affirmation d'une relation logique entre les deux jugements indéterminés, je pense et je suis.

Nous ne pouvons nous empêcher de croire alors que c'est

uniquement l'effort, sinon créateur comme celui de Descartes, du moins personnel, actif, mis en jeu dans la recherche d'une vérité, qui peut nous révéler notre réalité d'être pensant et que la certitude de cette réalité croît avec la valeur même de cet effort.

Mais alors, revenant à notre point de départ, nous devons reconnaître que la réalité de notre être pensant se trouve liée indissolublement à l'acte de choix qui est, en même temps, et la condition et le résultat de cette recherche.

Le choix est donc, non seulement la fonction générale de toute pensée volontaire et réfléchie, indispensable à la formation des jugements et des vérités. C'est l'acte qui se trouve à la source même de la conscience de notre moi, comme personnalité et comme être pensant, c'est le témoignage du rapport indissoluble existant entre cette personnalité et la vérité qu'elle recherche, qui est la raison de sa vie. Et plus cette recherche engage tout son esprit, tout son être, plus la certitude de son existence, comme être pensant, acquiert de force et de plénitude.

CHAPITRE II

Le choix et la contingence.

8. *Le choix comme acte d'intelligibilité.*

Le choix nous apparaît, d'après les analyses que nous venons d'en faire, comme l'acte par lequel la personnalité humaine manifeste son initiative, sa volonté, et qui lui permet d'acquérir une conscience plus claire, plus complète de soi-même et de sa liberté.

Cette compréhension plus intelligible du moi est due au fait que l'acte de choix lui vient de lui-même, de l'effort de son esprit, et non de causes extérieures, que c'est la conscience personnelle, volontaire et réfléchie qui en est la source et la cause. Et plus s'accroît l'indépendance, l'initiative qui caractérisent cet acte, plus certaine et plus puissante devient la conscience de soi et plus parfaite la liberté. En d'autres termes, la conscience et la liberté croissent avec la contingence de l'acte et décroissent avec elle.

Cependant la contingence dont nous parlons ici n'est point synonyme d'une indétermination négative en vertu de laquelle un acte serait dit contingent, parce qu'il ne pourrait être réduit à des lois, expliqué par un déterminisme ou parce qu'il se manifesterait d'une façon discontinue. Tous ces caractères purement extrinsèques de l'acte nous représentent la contre-partie du déterminisme et ne permettent point d'en pénétrer le sens intérieur, la valeur intellectuelle et morale.

Ce qui caractérise le choix comme acte contingent d'une façon positive, c'est qu'il est en lui-même une source d'intelligibilité, c'est qu'il explique la vie, l'activité d'une personnalité donnée,

sans avoir besoin d'être expliqué lui-même, c'est qu'il engendre lui-même la lumière indispensable à une conscience pour agir, sans avoir besoin de l'emprunter à autre chose qu'à lui-même.

Cette définition peut paraître vague et obscure ; elle ne fait cependant que dégager un fait qui se produit partout où le travail de la conscience atteint une certaine force et profondeur, où l'esprit éprouve un besoin de compréhension totale du fond même de son être. Est-il possible, en effet, de réaliser une telle compréhension mieux que là où l'esprit crée lui-même l'intelligibilité au lieu de la recueillir comme un fruit produit d'un autre arbre ?

D'accord avec ce fait, nous trouvons, dans la connaissance humaine, des idées qui contiennent en elles une réserve de rationalité qu'elles répandent, pour ainsi dire, autour d'elles sur les faits et sur d'autres idées, en en faisant des ensembles compréhensibles, assimilables à la pensée : telles sont les grandes idées directrices de la physique, comme celle de matière, d'énergie, de gravitation, comme la théorie évolutionniste en biologie. Leur rôle est d'expliquer et non d'être expliquées, de faire comprendre des phénomènes et des relations entre phénomènes qui semblaient intelligibles. Dans tous les domaines des recherches humaines il y a des idées auxquelles la pensée s'arrête, provisoirement du moins, parce qu'elles représentent cette position intellectuelle à partir de laquelle l'ensemble des phénomènes, constituant l'expérience, se présente de la façon la plus claire et la plus complète.

Ainsi l'énergétisme permet de comprendre à la fois la constance de la masse, dans certaines limites, et ses variations avec la vitesse, phénomènes qui demeurent entièrement obscurs lorsqu'on s'en tient à la vieille théorie mécanique. Mais cette idée d'énergie, intelligible, lorsque nous la considérons comme explicative, devient incompréhensible si l'on tâche de l'expliquer à son tour, par un déterminisme. Nous pourrions donc dire que la création de telles idées est, en quelque sorte, cet acte contingent par lequel la pensée découvre et détermine ce point de vue intellectuel sur les phénomènes, qui permet d'en extraire le maximum d'intelligibilité.

Le caractère propre de chaque invention dans n'importe quel domaine, n'est-ce pas de trouver des possibilités d'explication là où la pensée ne voyait d'abord que ténèbres ?

Nous trouvons facilement des analogies dans d'autres domaines très éloignés de celui de la science.

Pour comprendre, tant soit peu, de grandes œuvres musicales comme les symphonies beethovéniennes, comme les drames wagnériens, nous devons de même saisir et suivre dans son développement ce qui constitue le centre, le foyer créateur de l'œuvre : les idées, les thèmes qui la dominent et qui semblent contenir en elles en germe toute sa signification. Au moyen de ces thèmes l'artiste exprime et maintient, dans l'enchevêtrement du développement musical, le sentiment qui l'a inspiré, l'idée maîtresse de son inspiration. Lorsqu'on les a présents à l'esprit, tout paraît clair et compréhensible, l'âme même de l'artiste semble se livrer à l'auditeur dans ce qu'elle a de plus intime et de plus profond. Nous pouvons dire, sans pousser trop loin notre analyse, que ces idées sont l'expression de la conscience de soi de l'artiste, telle qu'elle se cherche et se trouve dans telle œuvre, à tel moment de son existence.

Mais dans des existences, qui trahissent quelque effort personnel, nous trouvons certains moments de leur évolution où la conscience se concentre tout entière dans l'effort nécessaire pour exprimer de la façon la plus sincère, la plus fidèle, ce qu'elle pense, ce qu'elle veut, comment elle conçoit son rapport à la réalité. Ces moments sont l'éclosion d'idées, de sentiments, de volonté, longtemps mûris par la conscience, ce sont des décisions et des actes.

Peu importe quel est le domaine de la vie spirituelle ou sociale où ils se manifestent, si c'est la création d'œuvres d'art ou la recherche scientifique, ou la vie collective sous ses formes différentes : l'initiative personnelle qui entre en jeu est toujours un effort pour définir la relation de l'esprit qui agit à cette réalité, à laquelle s'attaque sa volonté, sa pensée ; elle est donc toujours l'expression de la conscience de soi par rapport à cette réalité, la réponse que la conscience cherche au problème que la réalité lui suggère.

Le rôle de ces moments d'une vie personnelle est donc semblable à celui des grandes idées directrices, dans le développement intellectuel de l'humanité, ou à celui des idées, des thèmes qui dominent l'œuvre d'un artiste. Ils permettent de comprendre une vie, dans ce qu'elle a de plus essentiel, mieux que tout évé-

nement particulier que nous y considérons ou même que l'ensemble de ces événements. Ils constituent le germe à partir duquel se développe et s'épanouit, du moins dans certains cas privilégiés, ce qu'un esprit a préparé, a travaillé dans son for intérieur. De même que les idées directrices des grandes œuvres d'art ou de la science, ces décisions et ces actes, dominant une vie individuelle, semblent contenir en eux toute une réserve de force potentielle nécessaire pour déclancher une activité quelle qu'elle soit : intellectuelle, morale ou sociale.

Il ne suffit donc pas pour définir ces actes de dire qu'ils déterminent certains faits, il ne suffit pas de montrer, par exemple, dans le cas d'activité politique ou sociale, la réalisation matérielle à laquelle ils aboutissent. Ce qui les caractérise, en outre, c'est de susciter une vie psychologique et morale, c'est d'éveiller des sentiments et une volonté qui maintiennent cette vie dans toute son ardeur ; c'est donc aussi de créer tout un cortège de représentations, d'idées, de sentiments, d'intentions ; une activité à la fois intellectuelle, imaginative, affective, qui donne à cette vie la richesse et l'intensité nécessaires pour créer une atmosphère dans laquelle une existence individuelle ou collective peut se développer avec plus de force et d'ampleur. La qualité, la valeur de ces actes de choix, qui sont en même temps des découvertes, des inventions, est donc non seulement intellectuelle et morale, mais encore psychologique et biologique, et ceci parce que, d'une part, ils engendrent une certaine psychologie, individuelle ou collective, indispensable à leur réalisation, et que, d'autre part, ils déclanchent une certaine énergie vitale.

La liberté de l'acte, la puissance que la conscience y atteint, se mesure, en effet, non seulement à sa valeur morale, mais aussi à l'intensité de la vie qu'il suscite.

Lorsqu'une conscience conçoit et désire la liberté, dans ce désir est contenu non seulement une aspiration vers un perfectionnement moral, mais aussi une volonté de vivre ou une volonté de puissance. Chacun voudrait que sa vie soit, non seulement meilleure, mais aussi plus riche, plus intense. Quand, par conséquent, certaines idées, quelle que soit leur valeur, n'arrivent pas à créer cette vie, lorsqu'elles laissent les consciences flasques, indifférentes ou désorientées, alors pourrait-on

s'étonner que celles-ci cherchent d'autres ressources, qu'elles abandonnent celles qui les ont déçues ?

Le caractère de l'acte que nous considérons ici est, répétons-le encore, non seulement de déterminer, mais de créer réellement une existence, et de la créer en choisissant et développant ces possibilités qui contiennent en elles des germes de vie plus intense.

De là l'importance biologique et psychologique de cette idée du choix, dans l'acquisition de la conscience de soi.

La conscience de notre moi à l'état passif nous accompagne incessamment, mais elle s'efface, elle s'endort dans l'inertie, dans l'automatisme d'une vie, qui ne trahit aucune initiative, ni aucun effort. Chaque choc, chaque incident plus vif, chaque effort plus intense l'éveille et la stimule. Mais où l'intensité de cette vie, la puissance de cet effort peut-elle être plus grande que dans ces cas précisément où, soit une personnalité, soit une collectivité, tâche de reconstituer sa vie autour d'un centre d'idées, de convictions, de préférences qu'elle a choisies volontairement comme devant représenter sa conception de la vie et qui répond à ses exigences les plus impérieuses, les plus imminentes ? La valeur d'un tel choix ne peut, à coup sûr, jamais être considérée comme absolue ; comme tout choix humain il peut entraîner de bonnes ou de mauvaises conséquences. Mais dans ces conséquences la conscience reconnaît le résultat de ses décisions, de sa volonté dans ce qu'elle a de plus sincère et de plus profond ; c'est pour cela que, bonnes ou mauvaises, elle est prête à les subir. C'est pour cela que ce choix est accompagné, en dépit des défauts qu'il peut présenter, d'une conscience claire et nette de soi, d'un sentiment de liberté et de responsabilité.

L'essentiel est de comprendre que ces actes de choix représentent, dans la vie d'un individu ou d'un peuple, ces découvertes ou ces inventions qui lui permettent en même temps de déterminer le centre de sa vie, son équilibre moral, et en même temps de développer une activité qui en confirme la valeur, tout en montrant également ses erreurs et ses défauts. Il ne s'agit donc pas là de définir une liberté idéale, mais de faire une expérience humaine de liberté, avec tous les risques et les périls qu'elle comporte.

Mais quels que puissent être ses manques et ses erreurs, le

choix affirme et réalise une volonté humaine qui de cette façon devient consciente d'elle-même.

Il importe donc de voir à présent comment cet acte, déterminant ainsi la conscience d'un être, arrive à s'intégrer à l'ensemble de sa vie psychologique, d'une part, et à la réalité sociale, de l'autre.

CHAPITRE III

L'acte libre et la mémoire.

9. *La conscience de soi et le passé.*

Notre vie psychologique est un devenir ; elle évolue dans le temps. Tout acte plus important qui pénètre la vie du moi, doit donc se maintenir et se développer à travers les différents moments de ce devenir, il doit engendrer ce que M. Bergson appelle la durée concrète.

Cette question ne présente rien d'obscur si nous avons en vue l'orientation de cet acte vers l'avenir. Car il est alors lui-même l'acte constitutif de la durée personnelle. Il se produit à un certain moment du temps et c'est sa force créatrice qui engendre la vie de la personnalité.

Mais les difficultés se présentent de toute autre façon, lorsqu'il s'agit de déterminer le rapport de cet acte au passé. S'il est réellement créateur, s'il constitue le moi ou s'il produit en lui, comme il arrive parfois, un changement plus profond, une rénovation de son être moral, alors comment se définit le rapport du moi nouveau à toute cette existence vécue, lorsqu'il n'était pas encore conscient de lui-même, de son but, de ses aspirations ? Entre le passé et le présent n'y a-t-il pas alors, psychologiquement et moralement, une sorte de rupture, une solution de continuité ? Le moi qui ne ressaisit pas dans son passé, au moins en germe, ses aspirations, sa volonté la plus essentielle, a-t-il le droit de se considérer comme le même ? Et s'il persiste à croire à son identité, à se reconnaître comme le même moi, alors, comment, entre ce présent et ce passé, moralement si différents, la continuité arrive-t-elle à se rétablir ? Ce sont des questions de

nature psychologique et morale, indispensables pour approfondir, pour maintenir dans son intégrité, la conscience du moi.

Il semble, en effet, si subtile que puisse paraître cette question, qu'il y ait, pour la volonté et pour toute la conscience personnelle, une sorte d'échec, à reconnaître, qu'une partie de sa vie échappe à sa volonté, qu'elle reste étrangère à ses sentiments les plus tenaces et les plus profonds.

La fonction psychologique qui assure la continuité de notre présent et de notre passé, l'unité de notre moi dans le devenir, c'est la mémoire. A chaque instant elle régénère, elle renoue un fil qui se brise entre les moments que nous vivons et ceux qui viennent de s'écouler.

Mais pour répondre à ces besoins, à ces exigences d'une conscience qui se cherche elle-même et qui parfois, comme dans le cas de la conversion de saint Augustin, produit volontairement une rupture avec son passé, nous devons admettre, qu'à côté d'une mémoire de caractère plus passif et plus automatique, il y en a une autre, qui se constitue avec le développement et l'approfondissement de la personnalité, une mémoire active et créatrice, qui transforme le passé en l'adaptant aux exigences de la vie présente. C'est par l'intermédiaire de cette mémoire que l'acte ou le choix constitutif d'une personnalité arrive à s'assimiler la réserve des souvenirs formant son existence passée.

Sans recourir même à ces cas plus spéciaux de création ou de régénération du moi, nous pouvons admettre, d'une manière générale, que la nécessité de cette fonction de la mémoire résulte du simple fait que le moi change, qu'à la suite de ces changements des besoins nouveaux, des exigences nouvelles s'éveillent au fond de sa conscience. Et ceci, non seulement parce qu'il se développe comme esprit, comme pensée, mais parce qu'il doit faire face à de nouvelles difficultés, à de nouveaux problèmes que la vie lui impose. L'attitude d'un enfant vis-à-vis de l'existence ne peut être la même que celle d'un adolescent. L'âge mûr ou la vieillesse acculent une conscience humaine à des difficultés morales que l'adolescence ne connaît point. Le rôle de la mémoire active, dont nous parlons ici, consiste à rétablir le rapport de notre moi d'hier à celui d'aujourd'hui.

d'hui, donc à dégager, dans toute son ampleur, la conscience de la personnalité.

10. *Les trois fonctions de la mémoire et le centre de la vie personnelle.*

Trois fonctions de la mémoire, différentes d'un simple enregistrement, collaborent dans ce même but : une fonction de sélection, une fonction de synthèse et une adaptation du passé au présent.

La fonction de sélection consiste à choisir entre les souvenirs, entre les moments vécus, ceux qui ont plus vivement affecté la personnalité, ceux qui contiennent en eux une sorte de vitalité psychologique et morale, permettant de maintenir la continuité d'un centre de vie personnelle.

La fonction de synthèse rapproche, condense des souvenirs épars, en donnant au moi la conscience d'une unité qui domine le temps, qui résiste à l'écoulement du devenir.

L'extension de l'acte de synthèse peut varier selon les cas : elle porte d'abord sur ces souvenirs qui sont les plus proches de notre conscience actuelle, qui possédant avec elle le plus d'affinités psychologiques et morales, tendent à constituer d'eux-mêmes des ensembles organiques, liés par le même courant de vie, par les mêmes sentiments et les mêmes idées. L'ensemble psychologique le plus proche de notre conscience, saisi de la façon la plus immédiate, avec le plus de force et de vivacité, constitue ce que nous pouvons appeler, d'un point de vue psychologique, le présent. Nous pouvons distinguer d'une manière analogue, dans notre évocation d'un passé plus lointain, des ensembles de souvenirs, liés par la communauté de sentiments, de désirs, de volonté et possédant une certaine tonalité émotive commune (1). Il est clair, d'autre part, qu'entre la fonction synthétique de notre conscience, correspondant au passé et celle du présent, nous ne pouvons établir aucune limite nette ; ce qui décide du caractère psychologique relatif aux termes de passé

(1) L'existence de ce que Ribot a appelé les abstraits émotionnants repose précisément sur cette capacité que possèdent nos souvenirs de s'organiser autour d'un centre psychologique et moral commun.

et de présent, c'est l'actualité, la vitalité de ces tendances de l'esprit qui leur sont communes.

Ni la sélection, ni la synthèse de nos souvenirs ne se font automatiquement. Ces fonctions s'exercent sous l'action, sous l'impulsion d'un foyer d'activité psychique qui forme, au moment donné, le centre de la vie personnelle, qui l'éclaire et l'oriente, en permettant d'en saisir la continuité d'une façon plus profonde, plus intime qu'un simple rappel de souvenirs enregistrés mécaniquement, ou qu'une fonction synthétique purement formelle de la conscience. Le secret, la clé de la mémoire vivante, qui parvient à rétablir entre le passé et le présent une continuité plus intime, plus profonde, c'est la communauté d'un certain fonds affectif et volontaire, ou plus généralement, la persistance d'un certain centre moral dans l'existence d'une personnalité. Là où ce centre subsiste, le lien personnel actif entre le passé et le présent ne se trouve pas rompu ; entre les différentes couches de souvenirs amoncelés, un courant d'idées, de sentiments circule en maintenant leur continuité ; les limites entre le passé, le présent, l'avenir s'effacent : tout l'essentiel de notre vie se trouve présent au cœur même de notre conscience, dans l'acte qui en reconnaît l'unité.

Lorsque, par contre, le rythme de notre vie personnelle se ralentit, lorsque nous voulons rétablir sa force et son unité, nous devons alors lutter avec notre mémoire passive et automatique. Nous devons creuser au-dessous d'une couche inerte et passive, pour retrouver le filet d'une source souterraine de vie personnelle qui nous permet de rétablir le contact avec le vrai moi. Le moi se ressaisit alors dans son identité morale. Le passé n'est plus à ses yeux quelque chose de mort, il se trouve au sein même de ses pensées, de ses sentiments, de son activité, dans sa volonté toujours présente, toujours consciente de son but, concentrant, dans chacun de ses actes, l'unité indivisible du passé, du présent et de l'avenir.

11. *La régénération de la conscience du passé.*

Dans cette fonction régénératrice de la mémoire nous pouvons observer deux courants inverses : l'un qui plonge dans le passé

pour vivifier l'activité faiblissante de la conscience. Cette conscience se retrempe, se ressaisit en faisant appel à ces actes, à ces moments de son existence révolue qui représentent une source de force, psychologique et morale, qui forment les sommets de sa vie personnelle.

Le second courant, inverse du premier, consiste à vouloir comprendre, assimiler, régénérer un passé que la personnalité n'approuve pas, mais qu'elle désire intégrer de quelque manière à sa vie présente, un passé qui s'est constitué lorsqu'elle n'avait pas encore pris conscience d'elle-même ou lorsque sa conscience la trahit. Ce retour vers le passé n'est pas un désir d'étaler son moi ; c'est uniquement une volonté de se rendre compte plus clairement de ce que l'on a été et de ce que l'on est ; non pour saisir d'une façon abstraite ou simplement contemplative le rapport du moi passé au moi présent, mais pour faire participer une existence révolue, avec la réserve d'expérience qu'elle contient, à sa vie actuelle.

Mais afin que le moi de jadis puisse participer réellement à la vie de notre personnalité, afin que les souvenirs lointains conservent aux yeux de la conscience un intérêt vital réel, ils doivent être d'une certaine manière transformés et adaptés aux tendances et aux aspirations qui dominent cette conscience au moment où nous la considérons. Il en suit que les souvenirs, non seulement sont choisis par notre conscience, parce que certains d'entre eux l'ont affectée plus vivement, mais qu'ils sont transformés.

Ce phénomène suit inévitablement cet autre fait, que notre personnalité change, se développe et que nous ne pouvons regarder les événements écoulés dans un passé lointain de la même façon que lorsqu'ils se déroulaient devant nos yeux, dans toute leur actualité. Des événements qui nous ont profondément affectés perdent de leur importance, ils se plongent dans la brume d'une perspective lointaine, d'autres se trouvent attirés au premier plan de notre conscience, parce qu'ils ont plus d'affinité avec ce que nous vivons au moment donné. Plus profonde est la transformation que la personnalité a subie, plus sensible est ce changement de perspective dans sa vision du passé ; plus intense est son effort pour se comprendre elle-même, — plus elle doit ressentir le besoin de dominer par sa conscience, non seu-

lement le présent et l'avenir, mais aussi sa vie écoulée, soit en la jugeant, en découvrant ses erreurs, ses faiblesses, soit en y recherchant les germes et les premières indications de ces désirs, de cette volonté qui ont créé les bases morale ou intellectuelle, de sa vie.

Cette mémoire n'est donc pas un simple rappel de souvenir, c'est un effort moral pour revivre à nouveau le passé à la lumière des sentiments, des aspirations, des idées qui sont devenus le centre de la vie personnelle, pour l'englober dans un même acte contenant en lui toute l'essence de cette vie. Ou, en d'autres termes encore, c'est une sorte de reconstruction de l'existence écoulée, conforme à certains postulats choisis volontairement par la conscience, à une attitude adoptée en face de sa propre vie.

Le fonctionnement de la mémoire doit donc, dans ce cas, suivre l'impulsion de l'acte générateur d'une conscience, s'adapter à ses exigences spéciales.

A l'enregistrement automatique des souvenirs, à leur simple localisation successive dans le temps, vient se substituer une sorte d'organisation et de cristallisation de ceux-ci autour d'un certain axe de la vie personnelle. Sans s'en apercevoir elle-même, ou bien consciemment et volontairement, la conscience du moi plonge dans le passé pour en recueillir tout ce qui, par accord ou par opposition, peut faire ressortir le relief de sa vie présente. Elle se renforce ainsi et acquiert pour ainsi dire plus de solidité, en se déployant sur toute l'étendue de son existence, en dominant le temps, en maintenant, à travers l'écoulement d'une existence, l'unité et l'intégrité du centre vital de sa personnalité.

Dans cet effort, viennent collaborer les trois fonctions de la mémoire, dont nous avons analysé le rôle psychologique : la sélection, la synthèse et l'adaptation du passé au présent.

Ainsi, en premier lieu, la conscience choisit des souvenirs susceptibles d'enrichir, de stimuler sa vie présente.

En second lieu, ce choix est accompagné, comme nous l'avons vu, d'une modification de la perspective intellectuelle, affective, volitive, dans notre considération du passé, d'un effort pour accorder nos souvenirs à la tonalité fondamentale de la conscience, au choix essentiel de la vie personnelle. La conscience du moi ne se trouve satisfaite que lorsque la vie de la mémoire

arrive à se développer selon le même rythme que sa vie personnelle présente dans ce qu'elle a de plus vivant, de plus profond, de plus sincère.

Enfin, lorsque cette vie devient assez intense alors la conscience parvient à saisir l'ensemble de son existence par un acte de synthèse qui rapproche le passé du présent, qui contracte en quelque sorte la masse confuse des souvenirs en un même point central, foyer de sa vie personnelle, dominant la fuite du devenir.

Lorsque cet acte synthétique de la conscience devient assez puissant, alors nous arrivons à voir notre vie écoulée dans une sorte de raccourci, nous la saisissons tout entière dans une même intuition, sans avoir besoin d'en parcourir et d'en remémorer les différentes phases. En revanche, lorsque cette vie s'affaiblit, alors le passé semble se disloquer, s'étaler, se disperser sous nos yeux en fragments successifs, que nous arrivons sans doute à localiser dans le temps, mais dont nous ne parvenons plus à saisir le lien intime et personnel.

Ainsi la fonction de la mémoire, sous les formes diverses de sélection, d'adaptation et de synthèse, n'est autre chose qu'une régénération continuelle du foyer de la vie personnelle, c'est-à-dire de ce noyau d'idées, d'aspirations, de volonté qui contient pour elle le sens et le prix de la vie. Elle est une application au temps, au devenir, un renouvellement incessant par rapport au passé, de cet acte constitutif par lequel une personnalité a affirmé le choix de sa vie. Suivant que le moment de son développement le plus intense se trouve dans le passé ou dans le présent, le centre de gravité de son effort se déplace, la conscience cherche soit à ranimer une vie décroissante à la flamme plus vive de ses souvenirs, soit inversement, à absorber, assimiler les souvenirs d'une existence désemparée, désorientée par sa volonté présente.

CHAPITRE IV

La mémoire libératrice chez différentes personnalités.

12. *L'autonomie de la mémoire dans la philosophie d'Epicure.*

Il nous reste à confirmer par quelques exemples, empruntés à la vie ou à la doctrine de certains philosophes, les analyses que nous venons de faire.

Suivant leur tempérament, leur nature, le genre de l'activité qu'elles exercent, diverses individualités peuvent attribuer à la mémoire active, volontaire, dont nous venons de parler, un rôle plus ou moins important dans leur vie morale.

Nietzsche, dont nous avons déjà cité l'opinion à cet égard, et qui pourtant exalte jusqu'aux dernières limites le pouvoir volontaire de l'individu, reconnaît néanmoins l'impuissance, la résignation de la volonté du surhomme en face d'un passé qu'il n'est plus capable de refaire.

« Que le temps ne recule pas, c'est là sa colère : ce qui fût, ainsi s'appelle la pierre que la volonté ne peut soulever » (1).

Mais si l'irréversibilité du temps ne donne lieu à aucun doute, pour personne, en revanche la mémoire représente cette fonction de l'esprit qui lutte avec la fuite du devenir, qui laisse le passé sous l'emprise de l'esprit. Non seulement, elle nous permet d'opposer la conscience de la durée à celle de la simple succession et de la fuite du temps, mais encore elle donne à la pensée et à la volonté humaine la possibilité d'agir sur ce passé.

(1) Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 201.

Le moi peut, dans une certaine mesure, user de sa mémoire selon sa volonté, écarter les souvenirs qui le dépriment, évoquer ceux qui renforcent la conscience de soi, bref il peut adopter, vis-à-vis de son passé, une attitude contingente, semblable à celle d'un artiste en face d'un bloc de matière dont il veut faire son œuvre.

Aussi ne pouvons-nous nous étonner que l'attitude de Nietzsche ne soit celle de tous les philosophes et qu'il y ait eu déjà, parmi les grands sages de l'antiquité, un, qui ait nettement aperçu le rôle que la mémoire doit jouer dans l'expérience de la liberté humaine. Ce philosophe c'est Epicure. La mémoire peut devenir, selon sa doctrine, un instrument souple et docile de la volonté du sage. Elle sert alors à rechercher, dans le passé, tout ce qui peut l'aider à conserver et à accroître le sentiment de la force et de l'indépendance de son moi. L'idée de l'indépendance de la conscience individuelle est, en effet, le centre vital de l'existence d'Epicure et de sa philosophie. L'exaltation de cette idée va de paire avec une certaine exagération du rôle actif et volontaire de la mémoire, dans l'expérience de liberté.

Il n'en reste pas moins qu'elle possède, en elle-même, un intérêt psychologique et moral.

Nous nous servirons ici de l'interprétation de Guyau pour montrer comment procède le sage épicuréen.

« Il saisit, à mesure qu'ils se présentent, tous les instants de la durée et toutes les sensations qu'ils amènent avec eux. Ces sensations que le temps apporte, le temps ne peut plus les remporter, car le sage s'en emparant par le souvenir les garde à jamais sous les yeux. La mémoire, selon Epicure, est une œuvre de la volonté : on peut toujours ne pas oublier. Pour le sage qui sait se souvenir, le présent est sans peine, l'avenir sans appréhension, le passé sans regret ; bien plus, envers ce passé dont sa mémoire lui apporte toutes les jouissances, dont sa volonté et le temps lui retranchent toutes les douleurs, il n'éprouve pas seulement un sentiment négatif et passif, mais un véritable sentiment de gratitude et de reconnaissance » (1).

L'épicurien, selon Guyau, en se repliant ainsi sur lui-même, en cherchant ce qu'il y a de meilleur dans sa vie passée, y trouvera une force de résistance non moins grande que le stoïcien

(1) Guyau, *La morale d'Epicure*, Alcan, 1910, ch. II, pp. 96-97.

contre les obstacles de la vie présente : il lui suffira d'un simple mouvement de la pensée en arrière ou en avant, d'un libre recul vers le passé ou d'un libre élan vers l'avenir ; il déclinera loin de lui la douleur, il lui échappera comme l'atome au destin.

« Ainsi le sage « libre et sans maître » peut vivre parmi des biens immortels ».

Cette conception épicuréenne est une application curieuse de la théorie du « clinamen » à la mémoire. Aussi arbitraire que paraisse cette théorie, dans le domaine de l'atomisme mécanique, aussi légitime et justifiable est-elle comme interprétation du caractère volontaire et contingent des fonctions de la mémoire. Sa signification semble alors bien simple : les ressources morales que contiennent en eux les efforts de l'esprit vers le bien ne disparaissent pas avec le temps. L'esprit les conserve. Il possède le pouvoir d'en faire usage. Tout l'effort de la mémoire, dans son évocation du passé, doit consister, selon Epicure, à faire appel à ses souvenirs heureux, à revivre des moments vécus dans le bien, pour suppléer à l'insuffisance de dispositions morales d'une personnalité dans le présent.

Cette fonction de l'esprit semble présenter quelque analogie avec celle que Renouvier attribue à la conscience humaine, en la nommant automotivité des représentations ; elle est plus spécialement l'application de cette automotivité représentative au passé.

Selon Renouvier, la volonté possède le pouvoir d'évoquer ou, plus précisément, d'éveiller en lui tel motif ou tel autre, à volonté, de dominer ses intentions. Si ne s'attachant pas à quelques termes un peu déconcertants, on cherche le sens plus exact de ce pouvoir accordé à l'esprit, on y trouve simplement l'expression de la libre disponibilité de la conscience en face de son propre contenu, en face des représentations, des tendances, des désirs qu'elle trouve en elle-même, grâce à laquelle il lui est possible de produire en elle-même l'attitude morale voulue. Réduit à ce sens plus clair et plus simple, ce pouvoir semble avoir été reconnu par tous les grands moralistes, et ne représente autre chose qu'une certaine forme de l'autonomie de l'esprit.

Dans le cas d'Epicure, cependant, le but de cet effort possède un sens plus particulièrement approprié à la personnalité du philosophe : celui de maintenir, dans toute sa force, l'idée

de l'indépendance de la personnalité, sa faculté de se suffire à elle-même, ce qu'on pourrait exprimer par le terme allemand de *Selbstgenügsamkeit*, idée qui semble constituer le centre vital de la philosophie d'Epicure.

Il nous importe ici, moins de critiquer la doctrine d'Epicure, que de chercher, dans son attitude en face de la vie et du destin, une confirmation de la conception que nous avons tâché de donner de la liberté et du développement de la conscience de soi, dans le sens de cette liberté. Pour acquérir une certaine indépendance, la conscience du moi doit se constituer à partir d'un certain centre moral d'idées, de sentiments et de volonté. Ce centre moral, l'esprit le choisit, le développe et le maintient dans le devenir psychologique ; il s'efforce d'étendre son influence, non seulement vers l'avenir, vers un but prochain, vers les possibilités futures, mais aussi vers le passé. Cette attitude semble tout à fait explicable. Qu'est-ce, en effet, le souvenir d'un moment vécu, d'un événement passé pour la conscience qui se le rappelle, sinon un possible, dont elle n'a peut-être pas épuisé tout le sens, qu'elle peut reprendre et adapter aux exigences et aux tendances morales de sa vie présente ? Ainsi l'acte libre, l'acte de choix personnel, peut s'insérer dans la trame de la vie passée, pénétrer le moi tout entier.

13. *Le rôle de la mémoire dans la conversion de saint Augustin.*

Cette attitude de l'esprit en face de son passé trouve une expression, de toute autre force et profondeur, dans les *Confessions* de saint Augustin.

Il ne s'agit plus, en effet, dans ce cas, de ressusciter des sentiments éprouvés, des moments vécus, pour y trouver un réconfort moral, pour satisfaire à un besoin irrésistible de paix ou de bonheur, ou pour flatter la vanité du moi, mais de reconstituer le passé au moyen de la volonté nouvelle qui est née avec la conversion et qui est devenue une source inépuisable de vie ; il s'agit, non de le reproduire tel qu'il était, mais de le revivre à nouveau avec ces sentiments qui se sont éveillés dans l'âme, lorsqu'elle a appris à connaître Dieu. L'attitude de l'esprit en face du passé, dans les *Confessions*, est donc avant tout une

opposition au passé, qui met en relief la valeur du changement qui s'est produit dans l'esprit ; elle est une affirmation de la supériorité des dispositions nouvelles de la volonté sur les anciennes, de la vie présente sur la vie écoulée.

C'est ce que semblent exprimer les paroles suivantes de saint Augustin, qu'il adresse à Dieu, au moment d'aborder une époque obscure de son adolescence :

« Car je vous aime, ô mon Dieu, et j'aime l'amour que j'ai pour Vous ; et c'est par le mouvement de cet amour que je veux repasser dans ma mémoire, avec amertume et avec regret, les désordres de ma jeunesse, afin que ce souvenir amer serve à me faire goûter d'une manière encore plus sensible les douceurs ineffables que je trouve en Vous, douceurs qui ne sont ni trompeuses, ni funestes, mais heureuses et assurées » (1).

Le passé n'est donc pas reproduit ou évoqué, mais recréé et régénéré, car du niveau que saint Augustin a atteint, toute sa signification lui semble modifiée. ses joies et ses chagrins, ses biens et ses maux n'ont plus le même sens ni la même saveur. La conscience du saint les envisage non tels qu'ils étaient au moment où elle les a vécus, mais d'un certain éloignement, selon une perspective intérieure qui se découvre de cette position religieuse et morale qu'elle a acquise par sa conversion.

Mais la conscience du changement qui s'est produit en lui, du progrès accompli, ne nous permet pas de définir encore tout le sens de l'effort de saint Augustin. Il ne suffirait pas non plus de le caractériser, en disant, que c'est une condamnation du passé, ou une confession, ou même une conversion au sens courant du mot.

Il semble que la signification la plus profonde de cet effort consiste à vouloir pénétrer le passé de toute cette lumière dont la conscience jouit et de régénérer ainsi ce moi ancien qui vit dans les assises les plus profondes de la mémoire, de le faire participer à la transformation que la personnalité a subie. Si, par conséquent saint Augustin n'hésite pas à remuer, les unes après les autres, les couches limoneuses de ses souvenirs, c'est non seulement pour découvrir les fautes et les erreurs de son existence écoulée, mais c'est encore pour en faire jaillir des

(1) Saint Augustin, *Confessions*, l. II, ch. I, pp. 46 et 47.

étincelles de vie latente, qui s'y trouvaient contenues, mais que la conscience ne pouvait apercevoir encore, n'y s'en servir. La fonction libératrice de la mémoire, dans ce cas, est une véritable rénovation du passé, et, par suite aussi, une régénération entière du moi jusqu'à ses recoins les plus obscurs, à la lumière de cette foi qui s'est allumée dans l'esprit. Cet effort semble donc avoir son origine dans ce sentiment si profond, non seulement du point de vue religieux, mais aussi psychologique et moral, que le changement qui s'est produit dans sa conscience serait incomplet s'il s'exprimait seulement par la volonté de commencer une vie nouvelle, en se détournant d'un passé mort, mais qu'il doit pénétrer aussi la vie consommée, le moi ancien, que la volonté doit réunir, dans un même acte de reconstruction, la personnalité tout entière, son passé, son présent et son avenir, pour la préparer dignement à sa vie en Dieu.

Citons les paroles suivantes du saint lui-même :

« La maison de mon âme est bien étroite et bien petite pour un aussi grand hôte que Vous, ô mon Seigneur et mon Dieu ! mais je vous prie de l'accroître afin qu'elle soit capable de vous recevoir. Elle tombe en ruine, mais je vous prie de la réparer. Il y a des choses qui peuvent offenser vos yeux : je le sais et je le confesse, mais qui peut la rendre nette que Vous seul et à qui puis-je recourir qu'à Vous ? Purifiez-moi, s'il vous plaît, Seigneur, de mes offenses secrètes et cachées et ne m'imputez point celles d'autrui. Je crois et c'est pour cela que je parle avec quelque confiance » (1).

Il est difficile de concevoir l'acquisition d'une conscience de soi plus claire et plus puissante, que lorsque l'esprit tâche de reconstituer sa vie moralement depuis ses germes, depuis ses origines ; il est difficile d'atteindre à une unité de moi plus parfaite, qu'en la retrouvant dans une source de vie spirituelle infiniment plus riche et plus intelligible que le moi. Ce qui constitue, en effet, l'attrait extrême des *Confessions*, c'est la conservation intégrale de la conscience de soi, comme personnalité, avec toute la richesse et la variété de ses idées, de ses sentiments, et en même temps le désir passionné d'une participation incessante de cette conscience à la vie de Dieu, par l'amour.

Nous ne pouvons donc nous étonner que la mémoire devient

(1) *Ibid.*, l. I. ch. V, p. 8.

un instrument souple et docile de cette volonté puissante qui anime l'esprit, qu'elle s'adapte si bien à ses exigences que, dans chacun de ses mouvements, dans le rapport du souvenir le plus insignifiant comme dans l'évocation des moments les plus importants, nous sentons à chaque instant la présence et l'action incessante de ce choix que l'esprit a fait et auquel il a voulu subordonner toute sa vie.

Les quelques réflexions que nous venons de faire nous montrent le rôle de la mémoire dans l'affranchissement de la personnalité.

Elles ont pour but de prouver que cet affranchissement reste incomplet s'il vise uniquement l'avenir, les possibilités futures, sans se soucier de rétablir de quelque façon la continuité avec le passé. Tôt ou tard, une telle erreur se venge. Le passé ignoré, négligé, vient témoigner de sa présence et de sa force. Agir librement, cela consiste donc, non seulement à diriger l'activité dans le sens voulu vers l'avenir, mais aussi à entraîner, dans la même direction, la masse confuse des souvenirs : le subconscient. L'effort libre doit englober dans un même acte ce que l'on a été, ce que l'on est et ce que l'on veut devenir. Cet acte risquerait d'être incomplet s'il était une négation du passé, si le moi ancien se dressait vis-à-vis du moi nouveau comme une énigme ou comme un ennemi redoutable auquel on a échappé, ou comme la nécessité implacable du fait accompli contre lequel notre volonté ne peut rien. L'acte de liberté n'acquiert toute sa force et sa plénitude que si la mémoire, de même que toutes les autres fonctions psychologiques, agit d'accord avec la tendance la plus profonde, la plus sincère de la personnalité, avec l'acte par lequel elle s'est constituée elle-même.

CHAPITRE V

Le choix et l'activité.

14. *La fonction comme développement de l'acte.*

L'influence du choix qui engendre la personnalité ne se limite pas au moi psychologique, à sa vie intérieure, à son passé ; ce qui caractérise avant tout ce choix, ce qui lui donne sa valeur, à la fois personnelle et universellement humaine, c'est la tendance à dépasser le moi, en constituant un champ d'activité personnelle où vient s'exprimer, sous une forme accessible à toute conscience, la volonté et la pensée qui ont déterminé le choix. Ainsi s'engendrent des liens entre l'individualité et son milieu spirituel.

Tant que ces liens entre la personnalité et son milieu, tant que la réalisation de l'acte dans un champ expérimental, ne se trouvent pas établis, la liberté n'existe pas encore ou du moins elle reste incomplète.

Or, la formation d'un rapport durable n'est possible que dans la mesure où le choix, d'acte intérieur, de décision prise par l'esprit, devient fonction constante exercée par le moi. Le choix, fait dans l'intimité de la conscience, exprime sans doute déjà la pensée, la volonté de l'individu, sa préférence personnelle. Mais il ne suffit pas de savoir ce qu'on aime, ce qu'on désire ou ce qu'on veut, pour être libre et pour parvenir à cette conscience de soi qu'on cherche à acquérir. Le choix n'arrive à sa plénitude que s'il trouve une expression dans une forme d'activité déterminée, c'est-à-dire dans son application à un domaine d'expérience où l'esprit entre en contact avec certaines données ou certaines conditions réelles de la recherche ou de l'action.

Le « je veux », plus que toute autre manifestation de la conscience du sujet, implique la nécessité d'une réalité qui lui résiste, d'une matière à laquelle l'esprit se plie et qu'il doit dompter.

Considéré uniquement sous sa forme mentale, dans l'intimité de la vie de l'esprit, comme réflexion, délibération et décision, le choix n'est que préparation, ébauche de l'acte proprement dit. Sans doute, en un sens, il en est l'expression la plus personnelle, la plus profondément vécue par le moi. Mais il ne pourrait suffire que si l'être individuel était, au sens strict du mot, un microcosme, se suffisant à lui-même, séparé du macrocosme.

Cependant il n'en est pas ainsi.

Il y a au fond de toute conscience individuelle une tendance irrésistible à se dépasser elle-même, de quelque manière que ce soit : par la pensée, par l'action, par la vie religieuse, par la vie sociale. Et cette tendance n'est pas extériorisation ou effacement du moi, elle n'est pas un renoncement aux qualités les plus précieuses de l'individualité humaine. Tout au contraire, dans le domaine de l'activité choisi et créé par le moi, la loi intérieure de son développement, l'élan de sa pensée ou de sa volonté morale et toutes ses tendances créatrices, peuvent s'exprimer avec plus de pureté que dans la réflexion d'un esprit enfermé en lui-même.

Dans ce champ d'expérience, où l'œuvre créée devient la fin qui domine toutes les autres, la vie de la conscience ne se limite plus à celle du moi, repliée sur elle-même, soumise à toutes les passions, à toutes les menues préoccupations de la vie ; elle se libère de tout ce qui entrave son activité créatrice, en rejoignant ainsi les sources les plus profondes de la vie personnelle.

Cette nécessité de se créer une sphère d'activité déterminée répond encore à une autre exigence de la vie individuelle : celle de soumettre son travail intérieur, ses conceptions mentales à quelque épreuve expérimentale, technique, de la confronter avec des conditions nécessaires à l'expression de l'idée ou de la conception dans un langage : celui de l'artiste, du poète, du savant, du technicien.

Cette confrontation est, sans doute, souvent un choc douloureux. La conception de l'œuvre, vécue dans l'intimité de l'esprit, ne fait qu'un avec lui ; elle est la forme indécise de sa pensée, mais la plus proche de son rêve intérieur. Cependant,

d'autre part, le contact avec les conditions techniques qui réalisent cette conception, avec l'instrument ou la matière concrète qui lui permet d'exprimer son œuvre, révèle parfois des possibilités toutes nouvelles que la conception purement mentale ne pourrait lui donner. Ainsi, en musique, le simple attouchement d'un instrument comme par exemple le piano, le contact physique, les sensations musculaires, la fonction sous son aspect technique et, avant tout, le son réel, la matérialisation de ce que l'esprit a imaginé et conçu et qui prend corps subitement dans la réalité sensible, peuvent suggérer à l'esprit des thèmes et des développements que la conception purement mentale ne lui permettrait pas de trouver par elle-même. Il y a là, dans le contact de l'esprit avec la matière, dans le passage du mental ou du spirituel, au sensible, une source d'invention, un stimulant pour l'esprit créateur. Dans la création musicale, l'improvisation semble présenter un exemple frappant de ce fait. Elle exige un contact direct avec l'instrument. Dans les arts plastiques il paraît encore plus évident.

D'autre part, c'est un fait, malheureusement bien fréquent, que certaines possibilités mentales, certaines conceptions de l'esprit ne supportent pas l'épreuve de ce contact avec l'expérience. Le rêve intérieur avorte au contact de la réalité. C'est le fait d'œuvres ébauchées et jamais terminées, de la poursuite stérile d'une expression que l'esprit, parfois même créateur et novateur, ne parvient jamais à atteindre. Zola nous a laissé dans *l'Œuvre* une incarnation immortelle de ce type d'artiste qui, dans son désir inlassable de perfection, n'arrive jamais à atteindre ce point où l'œuvre devient l'expression docile et fidèle de la pensée, de sa conscience personnelle de créateur. Exemple d'autant plus intéressant, que la personnalité de Claude n'est pas purement fictive, mais qu'elle doit représenter un artiste qui a réellement vécu.

Les observations que nous venons de faire, concernant l'activité humaine, viennent compléter et développer celles que nous avons faites précédemment sur le choix.

Le choix est, comme nous l'avons dit, une sorte d'épreuve, morale et expérimentale, de la conscience individuelle. Il lui permet de reconnaître ses préférences réelles, ses désirs les plus

tenaces. Il détermine déjà son rapport à la réalité, son attitude en face de la vie. La transformation du choix en activité orientée vers un but, appliquée à une réalité ou à une matière déterminée, nous montre la continuation, le développement de ce même effort, en vertu duquel la conscience individuelle se soumet elle-même à une épreuve, vérifie la force et la sincérité de son choix et sa fécondité.

Mais son importance apparaît d'un autre point de vue encore, celui de l'influence qu'elle exerce sur la personnalité elle-même. L'activité ou la fonction, individuelle ou sociale, peut devenir, en effet, pour la personnalité, une source constante de renouvellement psychologique et moral.

Ce fait nous devient manifeste, si nous revenons encore une fois sur le rôle du choix dans une existence individuelle.

Nous avons essayé de montrer que le choix, lorsqu'il atteint une certaine profondeur morale, lorsqu'il devient un acte décisif dans la vie d'une personnalité, se présente parfois comme une véritable régénération, comme une conversion de l'esprit, qui trouve, dans une vérité découverte, reconnue, dans une fin choisie, la révélation d'un sens nouveau et fécond de la vie. Mais ce choix ne vaut autant qu'il se montre capable de déclencher une activité. La force et son efficacité psychologique, son ardeur morale risquent de s'épuiser ou de s'éteindre, si l'acte n'est pas renouvelé par un effort constant de l'esprit, s'il ne se développe pas en fonction canalisée, orientée vers un but, qui est une application du choix à une réalité expérimentale concrète.

Quel que soit le domaine de cette réalité : création artistique, recherche scientifique, activité sociale, exercice d'une profession, d'un métier déterminé, il est toujours ce champ expérimental où l'esprit est en contact avec une réalité autre que son moi.

C'est ainsi uniquement que l'individualité peut acquérir une conscience plus complète, plus exacte d'elle-même, de ses possibilités, de la valeur, de la fécondité du choix qu'elle a fait. Savants, artistes, philosophes, hommes d'action, tous ont besoin de cette épreuve. Nous n'insistons pas sur ce fait qui est simple et évident.

Dans son adaptation à une fonction déterminée, la conscience individuelle retrouve, pour ainsi dire, une face différente de son

moi, un moi objectivé, projeté dans un champ de réalité où il s'apparaît à lui-même dans l'œuvre qu'il a accomplie, dans les résultats produits par son action, à la fois comme sujet et comme objet, comme esprit qui crée et comme objet créé, faisant partie d'une réalité infiniment plus vaste que l'individu. Cette forme objective de son existence est, sans doute, déjà quelque chose d'autre que le moi lui-même et cependant celui-ci ne cesse d'y reconnaître une forme de sa propre personnalité.

Ce phénomène est particulièrement frappant dans le cas de personnalités créatrices.

C'est sans doute le privilège de grandes personnalités de pouvoir se renouveler, se régénérer dans chaque œuvre produite. Chacune des œuvres d'un Beethoven, d'un Goethe, d'un Franck, d'un Wagner représente une manière différente de parvenir à la conscience de soi et c'est pour cela que chacune, non seulement porte l'empreinte puissante de celui qui l'a produite, mais est aussi en elle-même un être individuel, possédant une loi intérieure de son développement, un centre d'idées et de sentiments et une forme appropriée à tout ce contenu intérieur qu'elle exprime. Les différentes symphonies beethovéniennes nous représentent, de ce point de vue, les diverses incarnations du moi de l'artiste. Chacune de ces œuvres est une prise de possession de soi par l'artiste en face de certains problèmes, parfois infiniment douloureux, auxquels l'a acculé la vie ou que l'art lui a suggéré; chacune est une réponse donnée en même temps à la vie et à l'art, un effort titanique pour dominer ce destin qui a pris dans son existence une forme si tragique.

L'interprétation que nous donne R. Rolland de la genèse de l'œuvre beethovénienne jette une vive lumière, sur ce qu'on pourrait appeler, le passage de l'acte initial de création à son développement musical avec toutes les transformations qu'il subit successivement. Les Cahiers d'Esquisses du grand maître, analysés par son interprète, nous montrent Beethoven aux prises avec toutes les difficultés de la réalisation technique de l'œuvre : ils permettent de suivre pas à pas les perfectionnements acharnés du même thème, dont l'originalité risque parfois de s'émousser dans un développement banal, les épurations successives qu'il subit avant d'atteindre toute la force et la pureté de son expression musicale.

On observe ainsi la transformation du choix ou de l'acte créateur primordial, en fonction artistique consciente et réfléchie, du premier jet d'inspiration en œuvre achevée.

Dans un cas comme celui de Beethoven, plus que dans tout autre, il ne suffit pas, en effet, pour caractériser sa production artistique, de parler de l'acte d'invention, comme de quelque chose d'achevé, se suffisant à soi-même. L'acte ne trouve son expression véritable que par le développement de l'effort conscient et volontaire qui le reprend, le prolonge, le transforme jusqu'à lui donner l'accent et l'intensité que l'artiste recherchait.

C'est pourquoi, ainsi que le dit Buenzod,

« on assiste, chez Beethoven, dès ses jeunes années, à une véritable organisation de la mission qu'il assume, à une mise en œuvre acharnée de ses ressources inventives et techniques.

« De fait, cet intense travail de préparation n'a jamais connu ni répit, ni fin, et l'on peut tenir avec raison que, dédaigneux d'exploiter ce qu'il avait acquis, Beethoven, jusqu'à son dernier jour, n'a cessé d'assurer ses positions, de creuser plus avant dans la voie de la recherche, de poursuivre, en un mot, son effort de plus en plus lointain (1). »

C'est sans doute cette force de volonté, cette inquiétude ardente dans le perfectionnement de son œuvre, qui expliquent la grandeur exceptionnelle de son progrès et de sa conquête dans le monde musical, ou ce que Buenzod appelle « son pouvoir, son rayon d'action »...

Ce progrès, d'après le même auteur, dépasse considérablement celui de ses contemporains ou de ses prédécesseurs de génie.

« De 1793, date de ses premières compositions publiées, à la sonate op. 106 et aux derniers quatuors, il y a un monde. Aucun musicien n'a, à lui seul, conquis tant d'espace. Un espace plus considérable, à coup sûr, que celui séparant l'Orfeo de la *Passion selon saint Mathieu*, le Messie de la *Flûte enchantée* (et pourtant ce sont là des œuvres nées d'époques et de génies différents (2). »

Le prodige réalisé par le génie c'est, sans doute, la possibilité de concilier l'unité de son attitude essentielle en face de sa vie

(1) Beunzod, *Les pouvoirs de Beethoven*, p. 41.

(2) Beunzod, *Ibid.*, pp. 20 et 21.

et de son œuvre avec la possibilité de le renouveler et de se régénérer ainsi dans chaque œuvre ; la persévérance dans le choix, la fidélité de son engagement avec tous les changements que nécessitent la vie et l'invention. Maintenir vis-à-vis d'une réalité étrangère la conscience de ce choix unique, le développer dans une série d'actes ou d'œuvres, dominer toujours par la volonté le torrent impétueux de l'inspiration, telle semble avoir été l'attitude constante de Beethoven par rapport à son œuvre, dont on pourrait dire ce que R. Rolland a affirmé de l'Appassionata : « un fleuve de feu dans un lit de granit (1). »

Il semble en effet, que les thèmes les plus caractéristiques des symphonies beethovéniennes, le coup du destin frappé à la porte, dans la première partie de la V^e symphonie, celui du début de l'Appassionata et surtout le thème de la joie de la IX^e symphonie, puissent être considérés comme des expressions différentes de cette même attitude, manifestée dans la première de ces grandes œuvres. attitude qui est celle d'un héros ; qu'ils sont l'affirmation constante, le renouvellement incessant du choix initial qui a donné à toute son œuvre son impulsion créatrice.

Les créations successives de l'artiste nous apparaissent donc comme des solutions différentes de ce problème qu'aucun grand esprit ne peut éviter, celui de la conscience de soi en face de sa vie et de son œuvre, d'une conscience toujours présente et qui, cependant, se cherche incessamment et se retrouve sous des formes diverses dans ses créations.

Le cas que nous venons d'envisager est, sans doute, parmi les existences des grands artistes, l'un des plus caractéristiques et des plus frappants ; c'est pour cela que nous nous sommes permis de l'envisager ici. Cependant nous pourrions noter des faits analogues dans d'autres vies de créateurs.

Goethe reconnaît lui-même que la seule manière de se délivrer entièrement d'un événement vécu, d'un problème qui le troublait, c'était d'en faire le thème d'une œuvre d'art. En ce sens, ses diverses œuvres seraient, de son propre aveu, une série d'affranchissements successifs. Les personnalités différentes de ses œuvres, c'est l'artiste lui-même, c'est l'expression de son attitude en face d'un événement qui l'a troublé, d'un problème qui

(1) R. Rolland, *Ibid.*, p. 189.

a inquiété sa conscience de poète et de philosophe. Werther, Prométhée, le Faust de la première partie, celui de la seconde, nous représentent une série de personnalités, dans lesquelles la conscience de l'artiste s'est incarnée, chaque fois sous une forme nouvelle, où elle s'est délivrée par son œuvre du sentiment, de la vision, de l'idée qui l'obsédait.

Mais ce que nous voyons se produire à un niveau très élevé chez les grandes personnalités créatrices, peut s'appliquer en une certaine mesure à toute personnalité humaine, capable d'un effort plus sérieux dans sa vie. Chacune peut trouver une forme d'expression et en même temps une source de régénération incessante de sa conscience personnelle, dans cette forme d'activité ou dans ce champ d'expérience qui est la réalisation de sa pensée et de sa volonté. La liberté prend ainsi un sens, en même temps plus large et plus général, et plus concret ; elle existe, ou plutôt elle se produit, partout où un être est capable d'aimer et d'exercer d'une façon personnelle la fonction, la profession, le métier qu'il a choisi dans son existence. Ce n'est d'ailleurs pas la nature même de la fonction ou de l'activité exercée qui décide de la liberté qu'elle manifeste, c'est la manière de l'accomplir, c'est la faculté de trouver ou plutôt de créer un lien personnel entre cette fonction et le moi qui l'exerce. Chaque métier peut ainsi devenir une source de liberté et de renouveau moral. L'artiste retrouve cette liberté dans son œuvre, dans la forme plastique que crée son esprit et que modèlent ses mains, l'ouvrier dans son métier, le savant dans le domaine de l'expérience qu'il découvre, dans l'idée qui lui explique cette expérience. Chacune de ces formes d'activité est pour l'être humain une manière de conquérir son propre moi, une épreuve de l'effort qu'il dépense pour parvenir à la conscience de soi, et plus rude est l'épreuve, d'autant plus puissant doit être l'effort de la conscience.

Nous trouvons, chez un écrivain moderne, une expression pénétrante de ce lien qui peut se former entre l'exercice d'une fonction personnelle, d'un métier pratique et la recherche de la liberté :

« Si jamais je parvenais à écrire une œuvre qui contint de l'éternel, ne le devrais-je pas à l'âme que les métiers m'avaient formée ?

« Si dans ma peau naissait un autre homme, n'était-ce point par ce que les métiers m'avaient imposé ? Heureux et de loisir dans une profession facile à quoi aurais-je employé mon goût d'écrire ? A des vers aimables, à l'analyse des personnages sauvés du grand drame de la vie ; gagner durement son pain. C'est grâce au métier intenable que j'avais lutté d'évasion en évasion, emportant mon âme comme un trésor volé. Me détruisant, le métier m'avait créé. M'asservissant, il m'avait révolté. Grâce à lui qui exigeait tout, j'étais devenu capable de me demander beaucoup » (1).

Du point de vue social, ce rapport entre le métier et la liberté humaine se présente comme création de conditions sociales telles qu'elles permettent de faire réellement d'une profession exercée un instrument d'affranchissement, une expression de la liberté humaine.

Nous trouvons, dans les paroles suivantes du même auteur, l'affirmation de ce rôle libérateur du métier :

« L'homme nouveau que je cherchais en moi n'était pas tellement celui-ci qui se libérerait du travail que celui qui pourrait l'aimer. J'emportais du métier cette accusation qu'il nous assassinait l'esprit, qu'il nous donnait la possibilité d'exister, mais non la joie de vivre, et qu'il y avait une grande conquête sociale à accomplir celle du bonheur de l'homme au travail. C'était cela la création nouvelle, donner à l'ouvrier le plaisir de son œuvre. Aucune religion ne l'avait prononcée, aucune société ne l'avait réalisée cette parole transformative de l'esprit et du corps : Sois heureux dans ton métier ».

Mais ce bonheur, cette joie que procure à l'homme la fonction qu'il exerce n'est pas un repos de l'âme, une satisfaction qui l'arrête dans son effort vers la perfection. Dans toute activité humaine désintéressée, dont la perfection de l'œuvre accomplie est le but, nous pouvons retrouver une sorte de dialectique intérieure, engendrée par une force créatrice qui résiste à l'automatisme, à la mécanisation du travail. Et c'est un caractère qui nous permet de la considérer comme libre.

Ce qui définit sans doute le mieux la liberté, c'est d'être déjà réalisée dans l'acte et par l'acte lui-même et cependant de ne s'arrêter jamais à cette réalisation ; c'est la possibilité de se

(1) Pierre Hamp, *Il faut que vous naissiez de nouveau*, N. R. Fr., oct. 1935, p. 561.

dépasser elle-même, de se perfectionner indéfiniment. La liberté serait-elle en effet, uniquement un but lointain et inaccessible, que l'on essaierait en vain d'atteindre, nous ne pourrions jamais être certain de la posséder. Il nous serait possible de dire que nous tendons, que nous aspirons vers la liberté, mais non que nous sommes libres effectivement. Et certains philosophes ont fait de cette aspiration vers la liberté son expression la plus profonde et la plus réelle.

Cependant, si profonde que soit cette conception, elle nous paraît incomplète.

Il ne nous suffit pas de concevoir la liberté comme un but : nous voudrions qu'elle soit une force immanente à notre vie, nous ne nous contentons pas d'aspirer vers une liberté à jamais réalisable, nous désirons la posséder de quelque manière, de la sentir comme un élément essentiel de notre existence. En considérant l'acte comme l'expression la plus réelle, la plus fidèle de la liberté, en cherchant ensuite la forme concrète et réelle de l'acte dans une fonction déterminée, exercée par l'esprit ou le corps, nous trouvons une conception de la liberté moins inaccessible que la finalité pure.

L'accomplissement d'une fonction qu'on aime est, en effet, déjà en lui-même une source de joie pour l'esprit et une possession réelle de la liberté. Il est le développement direct et naturel de l'acte constitutif de la personnalité, le joint unissant celle-ci à la vie sociale.

Il devient indifférent à l'esprit, dans ce cas, qu'elles peuvent être les conséquences pratiques de cette activité. Elle est par elle-même, en même temps, la réalité qu'il possède, la liberté dont il jouit et le but vers lequel il tend.

Mais, d'autre part, pour être libre, cette activité doit porter en elle-même un germe d'insatisfaction, d'inquiétude qui en stimule le développement, qui est comme une promesse d'un renouvellement, d'une régénération dans l'avenir.

Son évolution semble obéir à une sorte de dialectique de l'esprit semblable à celle de Fichte, où le moi s'affirme et prend conscience de lui-même dans la fonction concrète qu'il exerce, dans l'œuvre qu'il crée, mais qui aussitôt après avoir acquis cette forme de la conscience de soi, est obligé d'en reconnaître le caractère provisoire, incomplet ; il tend donc à la dépasser, il

en cherche donc une nouvelle expression plus parfaite, plus adéquate, qui pourrait compléter, développer celle qu'il a déjà réalisée. La fonction exercée, l'activité déployée devient un terrain où la conscience du moi peut se soumettre ainsi, incessamment à l'épreuve, se confronter avec une réalité autre qu'elle-même.

Dans toute création, l'œuvre réalisée n'est sans doute, en un sens, qu'une incarnation du moi, une incarnation de ce centre de pensées, de sentiments, de volonté, qui vit au cœur même de la conscience. Mais elle est aussi déjà autre chose que le moi, une réalité qui s'est séparée, qui s'est détachée de l'esprit comme un fruit mûr se détache de l'arbre qui le porte. Elle devient, jusqu'à un certain point, une chose étrangère au moi qui l'a produite. C'est donc une nouvelle forme d'expression que la conscience doit chercher pour répondre à ces exigences nouvelles qui naissent en elle, à mesure qu'elle crée ou qu'elle vit. Et son activité se prolonge ainsi et se renouvelle, d'œuvre en œuvre, d'acte en acte (lorsqu'il s'agit d'une personnalité créatrice) et celle-ci trouve toujours une nouvelle forme de son moi dans l'œuvre nouvelle qu'elle aborde.

Le Goethe de *Werther* n'est certes pas le même que celui de *Prométhée* ou de *Faust*, et ce ne sont pas les mêmes problèmes, posés par la vie et l'art, qui ont trouvé réponse dans chacune de ces œuvres.

Mais, même sans faire appel à ces cas exceptionnels, au sommet de l'art, toute fonction, tout métier, répétons-le encore, lorsqu'on y met un peu de son âme, répond aux mêmes exigences d'une conscience qui cherche son expression concrète, d'une activité qui lutte avec certaines conditions concrètes de sa réalisation pratique. L'effort essentiel de l'esprit y reste sans doute toujours le même : échapper à l'habitude, l'automatisme, la routine, maintenir perpétuellement vivant ce foyer de vie personnelle que l'individualité a créé en elle-même par un choix, qu'elle a confirmé et développé par une ligne d'activité constante.

Il est bien fréquent de trouver le témoignage ou l'aveu de cette recherche incessante de l'esprit dans des œuvres créatrices de l'art, de la science, dans l'effort moral ; il est bien plus rare de le rencontrer dans l'exercice de métier pratique plus rude, celui

qui met l'esprit en contact avec la réalité rugueuse, avec l'âpre lutte pour l'existence.

Nous nous permettons donc de recourir ici, encore une fois, au même auteur que nous avons déjà cité, parce qu'il nous semble exprimer, avec force et profondeur, cette recherche incessante de la liberté dans sa confrontation avec un métier ingrat.

« Renaissance. Vie nouvelle toujours poursuivie, jamais atteinte.
 « Ce que j'ai réalisé ne m'a servi qu'à mesurer ce dont je me suis
 « senti incapable. Dans ma vie j'ai porté une vie qui a toujours
 « voulu naître. Une vie de plus de mort que de vie et qui cependant
 « a été ma raison de vivre. J'ai dédaigné ce que j'avais. J'ai espéré
 « ce que je n'aurai jamais. Je me suis surtout mesuré à ce qui m'a
 « manqué. La renaissance, le recommencement, la vie nouvelle ont
 « été l'espoir non seulement de ma carrière, de mes années, mais de
 « mes heures, de mes instants. Toujours j'ai attendu le mot décisif,
 « la phrase parfaite, l'acte pur. Tout cela est enseveli dans ma vie,
 « mort avant d'avoir vécu.

« Combien d'hommes vivent pour vivre ! J'ai vécu pour espérer vivre » (1).

Les quelques remarques contenues dans ce paragraphe avaient pour but de montrer que la liberté, loin d'être exclusivement œuvre de réflexion sur le sens et le but de l'existence humaine, problème que se sont posés les grands sages de l'antiquité de même que les philosophes contemporains, peut être l'expression directe des puissances actives de la personnalité ; elle peut être réalisée dans chaque forme de l'activité humaine, lorsque celle-ci devient expression d'un effort personnel. L'âme humaine peut trouver ainsi, dans les fonctions accomplies, une source de régénération aussi authentique et efficace que les réflexions des grands sages sur leur existence.

Ainsi la conscience du moi, acquise déjà par l'acte de choix, se développe et s'élargit par l'activité que le moi exerce et qui est la confirmation et l'approfondissement de ce choix. Cette conscience varie selon les modulations de cette fonction même : elle s'appauvrit ou s'enrichit et s'étend, à mesure que diminue ou

(1) Pierre Hamp, *Il faut que vous naissiez de nouveau*. Nouv. Revue française, oct. 1935, pp. 561-563.

s'agrandit la sphère de son activité. Le moi ne peut plus alors s'identifier avec son corps, ni même avec sa vie intérieure ; il s'étend suivant les paroles du Prométhée de Goethe, aussi loin que l'action de sa puissance créatrice ; il peut juger comme sien tout ce qui est dans la sphère de cette création. Il se confond avec l'idée qu'il découvre, l'œuvre qu'il crée, avec l'expérience morale ou sociale qu'il réalise ; il s'enrichit de cette vie qu'il parvient à engendrer dans d'autres consciences.

TROISIÈME PARTIE

LA LIBERTÉ ET LES CONVERSIONS

CHAPITRE I

La liberté du choix et la liberté du vouloir.

1. *Le choix et l'inconscient.*

La conception du choix que nous avons développée dans les chapitres précédents nous a introduit déjà au cœur même du problème de liberté. Elle nous a montré comment ce problème se pose à une conscience individuelle et comment elle cherche à le résoudre. Nous avons vu alors, qu'il n'y a pas de conception de liberté qui serait identique pour toute conscience, mais qu'il appartient à chaque personnalité de chercher, pour son propre compte, la solution de ce problème, c'est-à-dire de faire le choix de cette voie qu'elle veut suivre dans sa vie.

L'idée de choix suffit-elle cependant pour saisir le sens de la liberté humaine, dans toute sa plénitude, pour en apercevoir toutes les possibilités ? C'est ce que nous voudrions examiner à présent.

Remarquons, en premier lieu, qu'il nous arrive de choisir, en pleine conscience et avec conviction, sans que, cependant ce choix ait une répercussion plus profonde sur notre personnalité, sans lui faire subir un changement plus profond, sans lui imposer des exigences.

Le déterministe se représente ce processus de la conscience

comme une comparaison et une évaluation de motifs, dont la conscience choisit le meilleur. C'est, sous sa forme la plus simple, la conception que nous trouvons chez Leibnitz. Le désir du bien et le choix du meilleur, telle est la loi de la conscience dans une conception déterministe. L'esprit n'a qu'à suivre l'inclination naturelle de sa propre raison.

Dans la conception indéterministe, il n'y a pas de loi qui nous définirait d'avance le sens de l'activité libre ; c'est à l'esprit de prendre l'initiative et de réagir contre toutes les lois données, imposées, en cherchant à se créer ses propres lois. C'est ce que Renouvier exprime en disant, que la volonté humaine possède le pouvoir d'appeler, d'évoquer, de créer des motifs, de rompre des séries, des associations psychologiques données, pour commencer de nouvelles séries. Mais dans tout ce travail, au lieu de suivre sa propre loi intérieure, la volonté se pose comme le juge et le maître dont la décision reste imprévue, dont le pouvoir est ambigu, mais qui accomplit néanmoins un travail intellectuel conscient, rationnel. Tout en étant d'un autre genre que la précédente, c'est néanmoins une délibération, dans laquelle l'esprit dispose d'avance, consciemment, de toutes ses possibilités, de tous les éléments de son choix ; elle reste toujours, en fin de compte, comparaison des motifs et choix du meilleur.

Qu'elle obéisse donc aux lois du déterminisme ou qu'elle soit indéterminée, qu'elle suive un rythme continu ou discontinu, la décision libre est un travail conscient, volontaire de la conscience, c'est avant tout une activité intellectuelle réfléchie.

2. L'inconscient et l'affranchissement par connaissance.

Mais nous savons bien, d'autre part, que le travail intellectuel ne répond pas toujours à ces conditions.

Lorsque nous abandonnons pour quelque temps un problème, une question qui se heurte à quelque obstacle, à quelque difficulté que nous ne pouvons surmonter au moment donné, alors, après un intervalle de repos, la solution cherchée semble se présenter parfois d'elle-même, spontanément, ou du moins peut-elle être trouvée avec bien plus de facilité. Tout se passe comme si, après la période d'effort volontaire, un travail se poursuivait

en dehors du champ de la conscience claire, dont nous recueillons les résultats sans connaître clairement la forme ou les lois de sa genèse. Ces périodes de travail subconscient s'introduisent dans l'ensemble de l'activité intellectuelle, comme des intervalles qui, d'apparence du moins, viennent rompre la série continue des raisonnements et produisent parfois un résultat contraire à celui auquel on pouvait s'attendre.

Des penseurs éminents comme Poincaré ont apporté des témoignages en faveur de ces observations, mais même l'esprit le plus médiocre peut en faire l'expérience.

Cependant si l'élaboration d'une idée, la solution d'un problème mathématique, peuvent se faire à certains moments en dehors du champ de notre conscience et être néanmoins fécondes, d'autant plus peut-il en être de même des changements plus profonds qui se produisent dans la pensée d'une personnalité, dans sa manière de concevoir le monde.

Il y a, dans notre existence, des moments où le premier contact avec les idées, avec les grands problèmes qui inquiètent la conscience humaine, nous révèlent tout d'un coup l'attrait, la valeur de la connaissance et éveillent en nous un sentiment de liberté que nous n'avions jamais connu.

Nous pourrions caractériser ces moments, en disant, que notre esprit s'est ouvert à certaines choses que nous ne comprenions pas, que notre intelligence s'est éveillée, que le désir de connaître, ainsi suscité, a donné à notre conscience une capacité de sentir, de vouloir que nous n'avions jamais éprouvée encore, et grâce à laquelle l'existence a acquis, tout d'un coup, un sens, un attrait nouveau indicible. Nous avons éprouvé alors que de ce vouloir de connaître une lumière rejaillit sur toute notre vie donnant à chaque événement un sens plus profond, que toute la réalité en paraît modifiée et enrichie. Au delà du cercle étroit de la vie pratique avec ses intérêts utilitaires, nous avons entrevu, tout d'un coup, une réalité plus vaste, un monde d'idées qui nous révélèrent, dans la connaissance du réel, des ressources de joies dont nous étions loin de nous douter. Le monde sembla acquérir ainsi une dimension nouvelle, sa perspective se prolongea, s'approfondit, bien au delà de ce que nous pouvions en connaître.

Dans ce monde ainsi élargi et devenu illimité, pour une pensée

avide de connaissance, notre existence individuelle, avec tous ses soucis et ses joies, nous parut tout d'un coup diminuée. Mais loin de se trouver écrasé, humilié par cette diminution, l'esprit en éprouvait une joie particulière, comme si nous étions délivrés tout d'un coup d'un joug trop lourd qui pesait sur nous, comme si certaines limites imposées à notre vouloir et à notre pensée se trouvaient tout d'un coup anéanties comme par magie.

L'éveil de l'intelligence, le travail des forces conscientes et inconscientes de l'esprit, nous ont donné ainsi un pressentiment de ce qu'est la recherche de la vérité, de l'attrait qu'elle peut exercer sur l'esprit, du sens plus profond qu'elle donne à l'existence humaine. Dans ce vaste champ de recherche et d'expérience, notre personnalité, notre existence ne nous paraissait donc plus la même. L'accès à cet univers de la connaissance ébranlait toute notre âme, suscitait en elle une nouvelle volonté de vivre. Tous nos désirs, tous nos sentiments, toutes nos idées semblaient être animés d'une aspiration commune, qui donnait à notre vie plus d'ardeur et d'intensité. C'est ce charme que la connaissance a exercé sur notre esprit, qui nous a incité à développer et confirmer par un acte de vouloir, conscient et délibéré, ce changement qui s'est produit en nous par un travail, en partie inconscient.

Cet acte de l'esprit, cette décision réfléchie doit être considéré, en partie du moins, comme le résultat d'un travail plus profond, d'une vie plus ample, à laquelle toute la personnalité consciente et inconsciente a participé. Si nous nous sommes décidés, si nous avons choisi, c'est parce qu'un changement s'est produit, qui a éveillé en nous le besoin de confirmer, de consolider par un acte de volonté ce que nous avons vécu et éprouvé.

L'effort volontaire est, sans doute, quelque chose d'essentiel et aucune transformation plus stable de l'être moral, du caractère, ne pourrait se produire sans lui. Mais nous n'aurions pas pu nous décider, consciemment et délibérément, sans avoir connu, par expérience, ce qu'est l'objet de notre choix. Pour qu'on puisse aimer et vouloir la connaissance, rechercher la vérité, il faut avoir fait d'abord l'expérience d'une recherche intellectuelle, d'un effort de la connaissance, si faible et si imparfait qu'il soit.

Il faut avoir éprouvé si peu que ce soit, ce qu'est le bien pour

pouvoir affirmer qu'il est une fin désirable pour la conscience.

Nous devons donc confirmer ce que nous avons dit au début de ce chapitre. L'idée du choix, la conception du libre arbitre que nous avons exposé dans le chapitre III, ne suffit pas pour saisir le problème de liberté dans toute son ampleur. Non que nous ayons l'intention de nier à présent ce que nous avons affirmé précédemment, mais que nous reconnaissons la nécessité de dépasser, dans notre recherche, cette position que nous avons acquise par l'analyse de l'idée de choix, et de pousser notre recherche plus loin. Le choix se fait entre certaines limites de la nature individuelle ; il peut sans doute modifier cette nature, mais il semble néanmoins que cet effort de modification se heurte à un obstacle, à un noyau irréductible, qui constitue le fond instinctif d'une nature individuelle. On peut supposer donc, l'existence d'une liberté plus complète que celle dont l'idée du choix et du libre arbitre nous ont montré la signification.

Cette supposition semble d'autant plus fondée que, d'après ce que nous avons vu, le libre arbitre est loin d'apporter la solution de tous les conflits, mais qu'au contraire, il engendre des conflits nouveaux et plus ardents. S'il crée une vie spirituelle, dans cette vie nous apercevons encore des divisions, des oppositions, une lutte des différentes conceptions de valeurs humaines. L'esprit n'y trouve donc pas cette unité, cette harmonie qu'il cherche.

L'insuffisance de l'idée du choix, pour caractériser l'acte libre, peut se prouver encore par ce fait, que notre moi nous est en grande partie inconnu. Le choix conscient ne peut se faire, en effet, qu'entre des possibilités, tendances ou motifs, saisis clairement par la raison ; il n'atteint pas les régions du moi qui échappent à la conscience. Dans ces conditions, on peut avoir la conviction d'une autonomie complète du moi, tandis que cette autonomie ne s'exerce que partiellement ou n'existe pas du tout.

Cette difficulté de connaître le moi à fond nous gêne bien moins dans les cas d'affranchissement par la pensée, lorsque l'activité intellectuelle nous libère, et ce fait s'explique aisément.

Le but de l'activité intellectuelle n'est pas nécessairement la personnalité humaine, c'est la réalité, dite objective, ses divers domaines, les problèmes qu'elle suscite. La conscience s'affran-

chit, dans ce cas, par le fait qu'elle se détache du moi, qu'elle l'oublie pour se tourner tout entière vers le monde. L'individualité se présente alors plutôt comme un obstacle qu'il faut écarter, comme un facteur qu'il est nécessaire d'éliminer pour pouvoir développer, en toutes leurs plénitudes, les fonctions objectives de la connaissance. Elle reste, pour ainsi dire, en marge de l'effort de libération ou bien elle s'anéantit dans une réalité plus vaste.

Il peut arriver alors, qu'en relâchant son effort intellectuel, en reprenant conscience de son moi, la personnalité retrouve en elle ses habitudes anciennes, son caractère, toutes ces particularités individuelles qui n'étaient pas engagées dans l'acte. Et il lui apparaît alors que cette liberté, dont elle jouissait, a été sans doute très réelle, mais incomplète, que son pouvoir s'exerce sur une réalité différente du moi et non sur ce moi lui-même, qu'on ne peut donc de cette manière changer, transformer celui-ci d'une façon plus complète.

Il est vrai, qu'en psychologie, c'est l'individualité humaine elle-même qui est l'objet de la connaissance, et qu'on peut espérer ainsi pousser plus loin, et dans un autre sens, cet acte d'affranchissement, dont la connaissance d'une réalité extérieure nous offre l'exemple.

Cependant cet effort du moi, pour se connaître lui-même, peut paraître très décevant.

Le juge et l'objet jugé ne faisant qu'un, dans ce cas, la pensée adopte souvent, inconsciemment, les critères individuels d'appréciation avec tout le cortège de motifs, d'affections personnelles qui lui sont dictés par son amour propre. Sans qu'elle s'en aperçoive tout son effort porte parfois à la justification de son moi et non à sa connaissance plus impartiale.

Les difficultés que rencontre le moi, lorsqu'il s'agit de se connaître et de se juger, d'apprécier les intentions et les motifs de ses actions, nous montre ce que l'idée de l'autonomie, de l'indépendance de l'acte volontaire peut avoir de décevant. En effet, la recherche des causes et des raisons de l'acte, la détermination des antécédents, est toujours une reconstruction que nous tâchons de faire de notre activité, ou que les autres font pour nous ; elle reste donc, comme toute reconstruction dont la plupart des données nous échappent, purement hypothétique. S'il est difficile de nous juger nous-même, il est encore plus difficile aux autres

de nous juger. En attribuant à autrui certaines intentions, nous lui imputons souvent ces motifs ou mobiles qui nous déterminent dans nos actions.

Et enfin, pourrions-nous même nous connaître et trouver les causes de nos actions, cette connaissance ne prouverait encore en rien que nous soyons capable d'agir sur nous-même et de modifier notre nature.

3. *Les limites de la liberté du choix et la transformation du vouloir.*

Schopenhauer a aperçu cette difficulté qui a échappé à beaucoup de philosophes de la liberté, lorsqu'il distingua la liberté d'agir et de choisir, de la liberté de vouloir. Notre conscience de la liberté, selon Schopenhauer, trouve son expression exacte dans l'affirmation : je peux faire ce que je veux ; mais cette conscience est fondée uniquement sur la conformité de nos actes extérieurs avec nos décisions conscientes ; elle ne nous renseigne point comment ces décisions naissent dans notre conscience et si elles sont indépendantes des motifs. En d'autres termes, « la conscience proclame la liberté des actes avec la présupposition de la liberté de nos volitions, mais c'est la liberté des volitions qui seule a été mise en question » (1).

A l'affirmation « je peux faire ce que je veux », qui concerne la liberté d'agir, ou bien « je peux choisir comme je veux », où la liberté du choix entre en jeu, nous pouvons opposer, avec Schopenhauer, la question : « es-tu capable de vouloir autrement que tu ne veux ? », ou bien encore : « es-tu capable d'être autre chose que tu es ? ». Nous parvenons ainsi à une limite de la liberté qu'il n'est point aisé de franchir.

Nous ne prétendons point nous engager ici dans l'analyse et la critique des idées de Schopenhauer, ni, à plus forte raison, adopter sa conception de la liberté humaine. Nous voulions indiquer seulement une difficulté réelle et profonde du problème de liberté, qui nous montre bien que l'idée de choix, déterminé ou indéterminé, ne suffit pas pour répondre aux exigences d'une liberté morale. Il est entièrement vraisemblable, en effet, qu'un

(1) Schopenhauer, *Essai sur le libre arbitre*, ch. II, p. 28.

être humain puisse agir d'accord avec sa nature, ses tendances essentielles, il est possible d'admettre qu'il jouisse d'un pouvoir de choix. Mais peut-il transformer plus profondément cette nature elle-même, peut-il vouloir ce que sa volonté repousse instinctivement, peut-il changer jusqu'aux tréfonds les plus obscurs de son être ? Voilà ce qui paraît bien plus difficile à réaliser (1).

Mais si le fait est rare, nous ne pouvons affirmer qu'il ne se produit jamais.

Lorsque nous considérons certaines personnalités, non dans leur évolution, mais à un tournant brusque et décisif de leur existence, qui doit être un renouveau de tout leur être moral, alors nous nous trouvons en présence de cas spéciaux de liberté qui ne peuvent être jugés d'après nos critères habituels.

Il n'est plus question seulement de se demander si l'acte de choix est indépendant ou non de nos antécédents, mais de voir, jusqu'à quel point une personnalité jouit de la possibilité de changer sa manière de vivre et de penser et de transformer sa nature. Si un acte est jugé libre, lorsqu'il est créateur, lorsqu'il nous apporte quelque chose de nouveau, lorsqu'il fait preuve d'initiative, ne devons-nous pas juger comme libres, à plus forte raison, ces actes et ces changements qui ne modifient plus seulement tel fait particulier ou tel trait de caractère individuel, mais la personnalité tout entière ? Dans un cas comme dans l'autre, l'essentiel c'est le pouvoir d'agir, c'est-à-dire de modifier quelque chose ; seulement ce pouvoir se manifeste à différents degrés.

Lorsque cet acte est l'aboutissement d'une crise morale, religieuse, intellectuelle, on peut le considérer comme une régénération de la personnalité, ou même comme création d'une personnalité nouvelle.

Les conversions de certains êtres, le changement profond de leur mentalité, de leur vouloir, consécutif à une décision et un choix qui modifie le but et le sens de leur vie, nous représentent donc une catégorie spéciale de faits expérimentaux, particuliè-

(1) Nous croyons trouver dans la personnalité principale du roman de F. Mauriac, *La Fin de la nuit* (Thérèse Desqueyroux), un exemple caractéristique d'un effort vers le bien joint à une incapacité de vouloir ce bien en toute profondeur.

rement favorables pour nous montrer ce que peut devenir l'acte de volonté et de choix lorsqu'il est poussé assez loin pour ébranler et transformer l'âme tout entière. Car ils nous permettent d'observer, dans une sorte d'agrandissement, et avec plus de netteté, ce qui se passe, ou plutôt ce qui devrait se passer, dans chaque personnalité qui fait le choix unique et essentiel de sa vie.

Si nous avons donc insisté sur l'insuffisance de cette notion de choix, c'est parce que, servant à exprimer des actes habituels et souvent superficiels, extérieurs à la personnalité morale, elle n'est pas tout à fait bien appropriée pour exprimer ce bouleversement, ce changement radical que subissent parfois certaines consciences lorsqu'elles se convertissent à une vie nouvelle.

Mais la nécessité d'approfondir, de compléter cette idée nous apparaît d'un autre point de vue encore.

Il arrive, en effet, lorsqu'une personnalité choisit et agit conformément à son choix, que certaines habitudes étrangères à sa vie spirituelle se forment dans son subconscient ou même dans sa conscience, qu'une activité psychique s'y développe toute différente de celle dont sa décision volontaire et réfléchie lui trace la ligne ou ébauche le schème. L'individu donné évolue, se modifie, s'adapte à différentes conditions de son existence, sans que l'activité qu'il met en jeu arrive à atteindre cette vie souterraine, affective et instinctive, qui reste sensiblement la même.

Ce phénomène se produit surtout dans le cas de décisions plus faibles, qui suffisent pour produire l'assentiment de la conscience réfléchie et pour déterminer un acte et même pour engendrer une vie spirituelle, mais qui n'ont pas assez de vigueur ni d'efficacité pour transformer la personnalité tout entière.

Il suit de là, que la vie de la personnalité se dissocie et qu'elle se développe à deux niveaux psychologiques différents : l'un, pleinement conscient, où elle peut jouir de sa liberté, dans la mesure où sa vie psychologique s'organise autour d'un centre d'énergie ; l'autre, inconscient, ou du moins qui échappe à la domination de la pensée et de la volonté. Il peut arriver alors, lorsque cette vie latente devient assez intense, qu'elle fasse irruption dans la conscience, mais que celle-ci reste impuis-

sante vis-à-vis d'habitudes contractées, de penchants enracinés profondément dans le sous-sol de la vie psychologique.

En revanche, ce phénomène, caractéristique pour les volontés plus faibles, ne se produit pas là où la volonté possède une vigueur suffisante pour faire vibrer la personnalité tout entière, pour l'atteindre dans ses couches les plus profondes. Le changement déclenché par la volonté, crée alors des habitudes plus fortes, et les tendances conscientes et inconscientes se développent en accord harmonieux ; le travail subconscient de la personnalité vient seconder son effort volontaire et réfléchi, sans qu'elle s'en rende toujours compte elle-même. Le choix et l'acte volontaire et délibéré, qui est le fruit de ce travail, acquiert la force et la spontanéité d'un instinct et guide un être avec plus de sûreté parfois, que ses raisonnements. Toute la personnalité se concentre en une aspiration, en un effort unique.

Il ne peut être question, dans ce cas, d'une autonomie de la raison et de la volonté, puisque toute la conscience se trouve débordée par une puissance de volonté, de désir qui finit par briser toutes les résistances. C'est l'éclosion, l'épanouissement d'un travail latent de l'esprit qui se poursuit souvent pendant toute la vie, et qui trouve son aboutissement dans un changement brusque dans un renouveau de la pensée et de l'être moral. Nous observons donc là un phénomène, psychologiquement et moralement, très différent de cette activité où la personnalité à chaque instant a conscience de toutes ses démarches, où elle se contrôle et se domine continuellement elle-même. Dans le cas que nous étudions à présent, l'esprit ne reste pas replié sur lui-même, mais est submergé par les vagues d'une réalité qui le déborde, non qu'il perde la conscience de soi-même, mais qu'il la retrouve dans un champ d'expérience infiniment plus vaste que sa propre existence. La conscience de soi n'est pas abolie, mais elle est, en quelque sorte, dilatée et enrichie par cette expérience.

CHAPITRE II

L'acte libre et les transformations de la personnalité.

4. *Les conversions religieuses.*

Tâchons de serrer de plus près les faits dont nous venons de parler.

Lorsque dans la conscience d'un être qui suit aveuglément la poussée de son instinct vital, s'éveille le sentiment de la pauvreté, de l'absurdité de son existence, il est tout naturel que la première manifestation de ce sentiment soit une réaction contre cet élan spontané de la vie, un refus de lui obéir ; la question qui naît alors, dans une conscience qui voit chanceler les fondements de son existence, est celle du sens et du but de la vie.

Cette question est le signal d'un désaccord entre la conscience et l'instinct biologique.

Avant que ce désaccord ne se manifeste, la conscience se confond en quelque sorte avec ses tendances biologiques. Le sens de chaque acte s'impose de lui-même, dicté par l'instinct qui le guide.

Mais il arrive que le désir d'une autre vie naisse dans l'esprit d'une personnalité sans que celle-ci soit capable encore de le formuler nettement. Son équilibre psychologique se trouve ébranlé, la sécurité de sa conscience est troublée dans ses profondeurs, d'où suit une sorte d'arrêt de cet élan instinctif de l'être, qui s'exprime par une révolte contre l'instinct lui-même, par le doute, la critique de tout ce qui, jusqu'à ce moment, satisfaisait pleinement l'esprit et le corps. La conscience réclame plus que

la vie ne peut lui donner ; elle cherche la raison de l'existence et ne peut la découvrir encore.

Ce sentiment, éprouvé par certaines personnalités à la veille de crises morales et religieuses plus profondes, est exprimé par Tolstoï dans les paroles suivantes :

« Je ne pouvais donner, dit-il, aucun sens raisonnable à aucune de mes actions, ni à ma vie entière. Je m'étonnais seulement de n'avoir pas compris cela depuis le commencement.

« On ne peut vivre que pendant qu'on est ivre de la vie ; mais lorsqu'on se dégrise, on ne peut pas ne pas voir que tout cela n'est qu'une supercherie stupide. C'est tout à fait cela, une supercherie, qui n'a rien de risible ou de spirituel, mais qui est tout simplement cruel et stupide » (1).

Ces paroles ne sont pas simplement une réflexion passagère, elles expriment les résultats de toute une période de doute et même de désespoir, qui menaçait d'aboutir au suicide.

« Je sentais que, ce sur quoi je me tenais se brisait, que le sol manquait sous mes pieds, que ce dont je vivais n'existait plus, que moralement je n'avais plus de quoi vivre.

«... Une invincible force m'entraînait à me débarrasser de la vie d'une manière ou d'une autre. On ne peut pas dire que je voulusse me tuer. La force qui m'entraînait hors de la vie était plus puissante, plus ample, plus générale que le vouloir vivre. C'était une force semblable à mon ancienne aspiration à la vie, seulement en sens inverse. J'aspirais de toutes mes forces à sortir de la vie... » (2).

Cette crise, vécue par Tolstoï, n'était due à aucun mauvais coup du sort, à aucune circonstance extérieure. Si la vie lui apparaît ainsi tout d'un coup, décolorée, dénuée de sens, c'est que, sous-jacente à sa vie habituelle, une conscience nouvelle se forme dont il dit lui-même « qu'elle est plus ample et plus générale que la vie ». Et c'est parce que cette nouvelle conscience est déjà présente en lui, mais qu'elle n'arrive pas encore à détruire ou dominer ses anciennes habitudes, que son existence lui semble avoir perdu toute sa valeur. Le passage cité nous reflète donc ce moment de l'existence de Tolstoï où la conscience se retournant contre la vie ne trouve pas encore, en elle-même,

(1) C. par James, *Expérience religieuse*, trad. Abaugit. Alcan 1908, p. 129.

(2) *Ibid.*

la raison de vivre et d'agir, où elle attaque et détruit sans être capable de construire.

La conversion de saint Augustin nous donne l'exemple d'une crise analogue à certains égards à celle de Tolstoï.

Les *Confessions* permettent de suivre le progrès de ce drame intérieur, pas à pas, jusqu'à son dénouement.

Saint Augustin recueillant de Simplicianus et Victorinus le témoignage de leur conversion, subissant déjà l'attrait des idées chrétiennes, mais plongé encore dans les ténèbres de sa vie sensuelle. Saint Augustin en proie à la lutte intérieure, divisé entre ses tendances sensuelles et ce désir, qui naît en lui et qui croît irrésistiblement, de moment en moment, de renouveler entièrement sa vie. C'est le combat des deux volontés — l'une bonne, l'autre mauvaise, — l'une qui le rive à son ancienne existence, l'autre qui rompt ses liens, un à un, et qui le pousse dans la voie de la conversion.

Enfin, le moment où cette volonté essentielle, qui détermine le changement, est déjà mûre et où elle livre le dernier combat. Il suffit alors de quelques paroles de l'épître de saint Paul pour achever la décision et le choix.

Mais la lecture attentive des *Confessions* nous montre que toute la vie de saint Augustin est une germination lente de cette volonté qu'il oppose à ses penchants sensuels, que, tout entière, depuis son adolescence, elle est pénétrée d'une inquiétude qui l'empêche de s'arrêter, de se complaire définitivement dans un tel genre de vie ou telle conception philosophique. La curiosité qui lui fait étudier les doctrines des manichéens, l'intérêt plus profond qui l'attache ensuite aux doctrines de Plotin et de Platon, représentent les étapes successives du chemin qui le conduit peu à peu à la foi chrétienne. C'est une vie, à la fois consciente et souterraine, qui mine peu à peu les bases des conceptions inculquées par son éducation et qui enfin fait éruption et envahit toute son âme.

L'inquiétude qui le pousse ainsi d'une doctrine à une autre, sans jamais lui donner satisfaction, semble prouver, qu'au-dessous de cette couche d'idées qu'il recueillait ainsi au passage, se forme et mûrit peu à peu le désir d'une autre vie, d'une autre vérité et, pour ainsi dire, une conscience nouvelle qui l'empêche de jouir de tout ce que lui offre son ancienne existence.

La conversion de saint Augustin et d'autres faits analogues, semblent nous fournir une réponse au problème qui, selon Schopenhauer, était l'écueil auquel se heurtait la conception de la liberté humaine.

Ce philosophe affirme, comme nous l'avons vu, qu'il y a un fond irréductible de la nature humaine, le caractère et l'instinct, qui est l'expression la plus immédiate du vouloir vivre individuel. L'effort de la conscience humaine ne peut le modifier ; il peut s'en délivrer uniquement par l'anéantissement, par la destruction du vouloir vivre qui se produit dans l'acte moral.

La conversion de saint Augustin montre cependant que cet anéantissement du vouloir vivre n'est point indispensable pour triompher des instincts, pour modifier le fond même de la nature humaine. Car cette conscience nouvelle qui se forme en lui et qui s'épanouit dans l'acte même de conversion est un vouloir vivre infiniment plus vigoureux que l'ancien. Et ce n'est pas par une destruction du fond instinctif de son être qu'il l'obtient, mais par la plénitude d'une volonté qui se concentre entièrement dans son effort vers une fin unique.

L'instinct de vivre n'est donc pas anéanti, mais absorbé, englobé, par une force vitale infiniment plus riche qui le détache de tous ces buts entre lesquels hésite la volonté chancelante, pour le diriger dans un seul et même sens. S'il y a donc dans ce cas, affranchissement poussé aussi loin que possible, c'est non seulement parce que la personnalité qui en jouit trouve un but à son existence, mais parce que la conscience nouvelle qui s'est formée possède assez de puissance pour abolir toute division et pour rejeter toute sa vie ancienne avec sa duplicité, ses compromis, comme des vêtements usés.

Nous pouvons donc retrouver, dans les péripéties de la vie intérieure de saint Augustin, les différentes phases du développement de la liberté que nous avons tâché d'analyser précédemment.

D'abord l'idée et le désir d'une autre vie possible, qui s'insinue, peu à peu, dans tous les événements de l'existence vécue par saint Augustin, dès son enfance et sa prime jeunesse. C'est une tendance qui germe, aveugle et inconsciente.

Ensuite, cette tendance devient vouloir conscient, jugement qui reconnaît la supériorité d'une vie possible sur la vie présente.

Mais ce choix n'est pas encore suffisamment fort pour produire ce consentement profond qui entraînerait toute l'âme. C'est alors que commence la lutte intérieure et nous voyons intervenir la fonction du libre arbitre qui juge, qui sépare les faits observés ou vécus en bien ou en mal, en vérité et en erreur, qui condamne son existence ancienne, sans cependant pouvoir encore dominer et vaincre cette division. Tout le drame de cette période de l'existence de saint Augustin consiste dans cette opposition, dans cette alternative que sa conscience crée en elle-même sans pouvoir encore choisir définitivement,

(C'est ce que le saint exprime lui-même par les paroles suivantes :

« Lorsque je délibérais de la sorte pour me résoudre enfin à servir Dieu, selon la pensée que j'en avais depuis longtemps, j'étais moi-même celui qui le voulais et qui ne le voulais pas ; j'étais sans doute l'un et l'autre. Car je ne voulais pas pleinement et je ne m'y opposais pas pleinement : ce qui faisait que je disputais ainsi en moi-même et me tourmentais moi-même » (1).

Et le miracle qui le frappe le plus, dans ce changement qu'il sent se produire en lui, c'est précisément cette transformation et cette concentration de la volonté, c'est le fait qu'il n'est plus comme deux êtres différents dans un même corps, mais qu'il ne possède qu'une seule volonté, pleine et entière.

« Et ce changement merveilleux que vous fîtes en moi ne consistait en autre chose qu'à faire que je ne voulusse plus ce que je voulais auparavant et que je voulusse ce que vous vouliez » (2).

La conversion de saint Augustin nous permet donc d'observer tous les degrés du changement intérieur qui se produit dans un être, lorsqu'il conçoit une autre vie possible et qu'il tend à écarter tous les obstacles qui l'en séparent. Elle nous permet, non seulement de distinguer le désir de la décision et du choix, mais dans cet acte de choix, il discerne avec soin l'assentiment efficace mais encore partiel, de la plénitude d'une volonté qui se trouve tout entière à son choix. Ainsi nous pouvons dire, qu'avant sa conversion définitive, saint Augustin s'est décidé et qu'il a choisi et que

(1) *Ibid.*, I, VIII, ch. X, p. 290.

(2) *Ibid.*, p. 301.

ce choix était un consentement de sa pensée, de ses sentiments et de la meilleure part de sa volonté. Mais il sentait encore la résistance obscure de l'instinct qui se retranche dans les recoins obscurs de l'âme, au seuil desquels la volonté s'arrête sans oser y pénétrer. S'il s'était contenté d'un choix, sincère sans aucun doute, mais partiel, sans exiger de lui-même ce changement total, cette concentration définitive de la volonté, sa liberté aurait été comme celle de la plupart des êtres humains, une liberté incomplète.

Comme, d'autre part, nous pouvons mesurer le degré de contingence d'un acte à la profondeur du changement que celui-ci produit, nous pouvons donc dire que ces transformations de toute la volonté de vivre chez des êtres qui commencent une vie nouvelle, semble réaliser la contingence au plus haut degré.

Nous avons considéré les conversions à un niveau très élevé de vie spirituelle, mais on peut observer ce fait au plus bas degré de la civilisation.

Les témoignages des missionnaires sur les conversions des non civilisés, recueillis et analysés par M. Raoul Allier, nous fournissent des faits nombreux et intéressants (1). On peut y observer, selon M. Allier, des cas de transformation morale profonde qui peuvent être considérés, en quelque sorte, comme des créations de personnalités nouvelles. Ce n'est pas seulement un assentiment donné par les convertis aux croyances qu'on leur propose, mais c'est un changement de caractère, de la manière de vivre, une extirpation d'habitudes sociales profondément enracinées. Le cas est d'autant plus frappant qu'il représente le choc de deux civilisations à niveau très différent. L'effort moral, qu'on demande de réaliser à ces êtres, est donc extrêmement considérable, et leur mentalité a beau être très inférieure, le fait de l'affranchissement n'en est pas moins réel et analogue, dans son fond, à ceux que nous avons étudiés. C'est un renouveau de la personnalité ; l'abandon d'une certaine forme d'existence et le commencement d'une vie nouvelle.

(1) Raoul Allier, *La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*.

5. *Les conversions et le cas de la double personnalité de Rimbaud.*

Ces transformations de la personnalité, de son vouloir, peuvent se faire dans deux sens différents : l'un positif, l'autre négatif ; l'un qui crée une personnalité nouvelle plus riche, une vie plus intense, l'autre où la vie, tout en se reconstituant sur de nouvelles assises, se présente néanmoins comme un déclin ; la personnalité n'arrive plus à atteindre, intellectuellement ou moralement, son ancien niveau, ni à recréer cette puissance d'enthousiasme et d'espoir qui l'animait, soit qu'elle ne conserve que des débris de son ancienne vie, soit qu'à la suite de déceptions trop violentes, elle s'efforce de plonger les souvenirs de son existence passée dans l'ombre et dans l'oubli. Les exemples du premier cas, ce sont les conversions que nous venons d'envisager. Ceux du second doivent être, sans doute, bien plus nombreux encore, mais ce qui nous intéresse ce sont des faits typiques où l'on se croirait en présence d'une double vie et d'une double personnalité, dans une seule et même existence humaine.

La vie de Rimbaud nous présente un cas particulièrement intéressant de l'anéantissement d'une forme de la personnalité et de sa reconstitution autour d'un nouveau centre d'intérêt vital.

Quelles que soient, en effet, les interprétations qu'on puisse donner de cette personnalité si remarquable et si originale, une chose paraît hors de doute : c'est le fait même du changement brusque qui, brutalement, tranche son existence en deux phases distinctes.

La première est une vie de renoncement, une recherche ardente et inlassable d'un nouvel idéal artistique, peut-être aussi d'un idéal de la vie humaine. Rimbaud se révèle, dans cette phase de son existence, comme un nouveau Faust qui tente de tous les domaines de l'expérience humaine, qui s'épuise vainement à trouver la forme d'expression poétique, l'image ou le mot qui répondrait à ses exigences de créateur et de précurseur d'une poésie nouvelle. Mais ce qu'il s'efforce d'atteindre par cette recherche d'une forme inédite, c'est avant tout l'intuition, la vision poétique, révélatrice de l'inconnu de l'âme humaine ou plutôt de sa propre âme, espérant parvenir ainsi, dans la connaissance de soi-même, là où personne encore n'est parvenu.

Tel nous paraît être le sens des paroles du poète lui-même :

« La première étude de l'homme qui veut être poète est sa propre connaissance entière.

« Il cherche son âme, il l'inspecte, il la tente, il l'apprend. Dès qu'il la sait il doit la cultiver.

« Je dis qu'il faut être voyant, se faire voyant. Le poète se fait voyant par un long, immense et raisonné dérèglement de tous ses sens. Toutes les formes d'amour, de souffrance, de folie, il les cherche lui-même, il épuise en lui tous les poisons pour n'en garder que la quintessence. Ineffable torture où il a besoin de toute la foi, de toute la force surhumaine, où il devient entre tous le grand malade, le grand criminel, le grand maudit, et le suprême savant. Car il arrive à l'inconnu » (1).

La hardiesse de ses tentatives qui semblent parfois toucher à la folie, n'étant sans doute pas vaine, puisque le Bateau ivre semble être une vision poétique et prophétique de la vie de Rimbaud ; il semble contenir réellement la quintessence de toute cette période de l'existence du poète.

A la recherche poétique, à l'alchimie du verbe vient s'associer l'aspiration vers un nouvel idéal de la vie.

Écoutons encore la voix de Rimbaud lui-même au crépuscule de sa courte journée poétique :

« Du même désert, à la même nuit, toujours mes yeux las se réveillent à l'étoile d'argent, toujours sans que s'émeuvent les Rois de la vie, les trois mages, le cœur, l'âme, l'esprit. Quand irons-nous par delà les grèves et les monts, saluer la naissance du travail nouveau, la sagesse nouvelle, la fuite des tyrans et des démons, la fin de la superstition, adorer les premiers ! Noël sur terre ! » (2).

Sur « cette vie de son enfance, la grand'route par tous les « temps, sobre, surnaturellement, plus désintéressée que le « meilleur des mendiants, fière de n'avoir ni pays ni amis » (3), vient trancher brutalement la seconde phase de son existence, Réveil d'instincts biologiques et utilitaires, du désir longtemps refoulé de se mêler à la vie comme les autres, de jouir de cette vie, d'y dominer par la force et par l'argent, qui aboutit à sa carrière d'explorateur et de marchand. Il nous semble voir renaître le rêve du fauve nietzschéen dans ces paroles du poète :

1. C. par Carré, *La vie aventureuse d'Arthur Rimbaud*, Paris, Plon, p. 61, 62.

2. *Ibid.*, p. 102.

3. *Une Saison en Enfer*, éd. Merc. de France, p. 85.

« Je reviendrai avec des membres de fer, la peau sombre, l'œil furieux : sur mon masque on me jugera d'une race forte. J'aurai de l'or : je serai oisif et brutal. Les femmes soignent ces féroces infirmes retour des pays chauds. Je serai mêlé aux affaires politiques. Sauvé » (1).

Les deux phases de cette étrange vie, séparées par la crise douloureuse et violente, dont la *Saison en Enfer* nous donne une vision réellement tragique, crise qui trouve son dénouement dans l'abandon de la poésie. Dans l'Adieu de la *Saison en Enfer*, le poète fait le recensement de toutes ces tentatives :

« J'ai créé toutes les fêtes, tous les triomphes, tous les drames. J'ai essayé d'inventer de nouvelles fleurs, de nouveaux astres, de nouvelles chairs, de nouvelles langues. J'ai cru acquérir des pouvoirs surnaturels. Eh bien ! Je dois enterrer mon imagination et mes souvenirs ! Une belle gloire d'artiste et de conteur emportée. »

Et nous croyons entendre là le dernier cri de révolte de son âme faustienne :

« Moi ! moi qui me suis dit mage ou ange, dispensé de toute morale, je suis rendu au sol, avec un devoir à chercher, et la réalité rugueuse à étreindre ! Paysan ! » (2)

6. Finalité et liberté.

En comparant les deux Rimbaud, le poète visionnaire et l'explorateur, nous croyons observer une transformation de la personnalité analogue à celles qui se produisent dans les conversions : création d'un nouveau but de l'existence ou, selon l'expression psychologique consacrée, d'un nouveau centre d'intérêt, rupture complète avec l'ancien idéal, réorganisation de la personnalité et de l'activité du poète autour de ce nouveau foyer de manière à lui assurer un équilibre normal.

Mais la conversion se fait pour ainsi dire à rebours ; elle semble s'exprimer par un appauvrissement de la personnalité et par un abaissement de son niveau spirituel ou mental.

(1) A. Rimbaud, *Une Saison en Enfer*, éd. Merc. de France, p. 21.

(2) Voir, au sujet de Rimbaud, Carré, *La vie aventureuse d'Arthur Rimbaud*, de même que : *Les deux Rimbaud*.

Quelle est la raison de ce changement ?

On ne peut parler d'une dissociation morbide de la personnalité, puisque la mémoire maintient entre les deux phases de la vie de Rimbaud le lien d'identité et de continuité individuelle. Il ne peut être question non plus d'un changement de caractère. Les biographes de Rimbaud et notamment M. Carré, insistent sur le fait curieux et significatif de la persistance du même caractère qui constitue entre les deux Rimbaud un lien peut-être plus profond et plus essentiel que celui de mémoire : la même volonté âpre et tenace, ne reculant devant aucune difficulté, le même goût de voyage et d'aventure, la même activité laborieuse et inlassable, bref le même comportement vis-à-vis de la réalité, qui définit l'homme d'action.

Et cependant, ni la continuité mnésique, ni l'identité du caractère ne peut rien contre la conviction qu'on se trouve là en présence d'un changement radical, plus profond encore peut-être que celui de caractère.

On en saisit la raison en comparant les écrits des deux périodes de l'existence du poète.

Dans la correspondance de Rimbaud avec sa famille et ses amis pendant son long séjour en Orient, on ne peut noter, selon ses biographes, non seulement aucune allusion à son ancien idéal, à la poésie, mais même pas la moindre trace d'enthousiasme, de sentiment poétique, ce qui serait pourtant bien naturel dans un milieu si nouveau et une vie si variée. Son style, d'originalité si frappante, a complètement changé. Ce qui caractérise les récits de son existence nomade en Orient, c'est le souci d'exactitude, de simplicité, la précision d'un chroniqueur et non l'imagination d'un poète.

Il semble donc que le changement s'est produit, dans ce cas, dans les sources les plus profondes d'où j'aillit l'inspiration poétique et la vie personnelle. Cette source paraît irrémédiablement tarie, épuisée. L'amour de la poésie, le foyer ardent qui illuminait la « grand'route » de sa jeunesse héroïque et fabuleuse, en éclairant chaque événement d'un sens unique et profond, s'est éteinte, et toute la richesse de faits extérieurs, toute la variété des pays nouveaux entrevus ou explorés, ne peuvent remplacer cette lumière, ni remplir le vide qui s'est produit dans la vie du poète.

Nous pourrions donc définir ce changement de la personnalité de Rimbaud comme une transformation de la finalité intérieure ou du centre d'énergie morale, qui représente ce qu'il y a de plus caractéristique pour une individualité humaine et qui détermine son attitude morale en face de l'existence. Ceci ne veut point dire que la seconde période de la vie du poète manque de but, d'orientation stable. Tout au contraire, on peut admirer la force et la ténacité avec laquelle il a reconstitué son existence autour d'un nouveau centre d'équilibre, d'un nouveau but. Mais cette fin n'a plus le même sens ni la même portée. Ce n'est plus le jet pur de cette force créatrice qui, parmi tant d'autres sillons où s'engagent les existences humaines, trace cette voie unique du poète, conforme à son choix et à son idéal personnel. Le but utilitaire qui oriente cette seconde période de la vie de Rimbaud est de ceux qui, en dépit de la diversité d'incidents extérieurs, produisent une sorte de nivellement des différentes existences individuelles. Non parce que, selon les paroles du poète lui-même, il le force à étreindre « la réalité rugueuse », mais que, dans cette étreinte, on ne sent plus l'enthousiasme et l'amour qui animaient sa jeunesse.

Nous ne pouvons nous attarder davantage à l'étude de la personnalité de Rimbaud. Ces quelques réflexions sur sa vie semblent pouvoir jeter un peu de lumière sur le problème complexe et obscur de la liberté dans son rapport à la personnalité humaine. Tout le secret de sa liberté, de son indépendance qui se manifeste si vivement dans toute son existence de poète, semble tenir à la possibilité de créer un idéal de la poésie qui reflète la profonde originalité de son génie, de même qu'à l'ardeur inlassable avec laquelle il a voué toute sa jeunesse à la recherche de cet idéal. On peut donc dire que toute la première période de son existence était une recherche incessante de cette forme poétique et de cette signification de la vie qui exprimerait le mieux son individualité, que c'était un effort d'affranchissement, une expérience de liberté qui, à un certain moment, a subi une sorte d'arrêt ou d'échec (1).

(1) Inutile d'insister, que ces réflexions sur la personnalité de Rimbaud n'ont la moindre prétention d'épuiser tout le sens de son drame.

7. Finalité et volonté.

Nous croyons donc trouver, dans le fait si frappant de la double personnalité de Rimbaud, la confirmation de l'idée d'après laquelle, le choix réfléchi et volontaire, l'effort dans le sens du choix, ne suffisent pas pour caractériser l'acte libre. L'abaissement du niveau de la vie spirituelle du poète, que nous observons en passant de la première forme de sa personnalité à la seconde, n'est pas dû à un affaiblissement de sa volonté. Tout au contraire, en suivant les péripéties de son existence d'explorateur on peut y reconnaître, ainsi que nous venons de le voir, la même volonté héroïque, la même persévérance dans la poursuite et la réalisation de son but. Nous pourrions même affirmer plutôt que l'effort volontaire s'accuse là où la force spontanée, créatrice d'une activité commence à s'épuiser, où ses ressources intérieures commencent à faire défaut.

Citons l'opinion du psychologue Adler à ce sujet :

« Nous avons pu, en effet, nous rendre compte de ce fait remarquable, que contrairement à la théorie, l'évidence et la durée de l'acte volontaire est très nettement en opposition avec l'action accomplie, non seulement parce que rien ne se passe pendant l'acte volontaire, mais encore, — et ceci vaut en premier lieu pour la pratique de la vie — parce que énormément souvent une manifestation très forte de la volonté s'accompagne d'une absence d'activité tout à fait remarquable. Il semble que ce soit un des artifices culturels de notre temps, que de donner si souvent la volonté pour l'acte » (1).

D'après Adler, ce serait donc la position d'un but, c'est une certaine forme de finalité personnelle qui nous permet le mieux de caractériser et de comprendre l'activité et la vie d'une personnalité.

« Ce but est posé dans la première enfance. Il domine ensuite toute l'activité mentale et physique. Il organise toutes les forces innées ou acquises de l'homme en une personnalité unique ; il imprime à toute l'existence un plan déterminé et se poursuit comme un fil rouge, comme la manière particulière de l'artiste, dans toutes ses manifestations, dans toutes les actions et tous les symptômes » (2).

(1) Adler, *La psychologie individuelle*. Revue de psychologie concrète, février 1929, p. 98.

(2) *Ibid.*, p. 90.

Cependant, en citant cette opinion, nous devons faire la réserve suivante : lorsqu'il s'agit non de l'activité humaine en général, mais de ces formes auxquelles nous attribuons le caractère de liberté, alors cette finalité qui détermine le sens d'une vie individuelle ne peut être considérée simplement comme une attitude défensive de l'individu en face de l'existence ou comme une forme d'adaptation et de lutte biologique. C'est la constitution d'un certain ordre de valeurs personnelles, qui détermine le choix décisif de l'individu dans la vie, mais qui, réciproquement, aussi est déterminé par son choix. Nous avons expliqué suffisamment dans les chapitres précédents ce qu'il faut entendre par ce choix ; nous avons tâché de compléter cette interprétation dans le chapitre présent, en montrant qu'il peut être poussé plus ou moins loin, suivant qu'il modifie, plus ou moins profondément, la personnalité.

8. *Le testament de Heiligenstadt et la création de l'Héroïque.*

Les conversions, selon l'interprétation que nous tâchons d'en donner ici, ne se limitent pas aux phénomènes que l'on entend habituellement par ce terme. Elles se produisent partout où, soit l'individu, soit la collectivité, subissent de profondes crises morales qui, transformant leurs croyances, leurs habitudes, leurs opinions, les forcent à repenser à nouveau les buts et les fondements de leur vie. Elles sont donc l'éclosion d'un changement, la réalisation d'un travail qui s'est poursuivi longtemps dans les profondeurs de leur être, et c'est pour cela qu'elles arrivent à donner, dans certains cas, une impulsion morale et créatrice si puissante à l'activité individuelle ou collective. Bref, on peut s'attendre à les trouver partout où l'esprit humain lutte et crée.

C'est pour cette raison que nous voulons revenir encore au témoignage incomparable que nous donne la vie de Beethoven (1). Si nous n'observons en effet point, dans sa vie, de conversion au sens habituel du mot, nous y reconnaissons cependant ces conditions, psychologiques et morales, qui nous en définissent la conception plus large que nous tâchons de développer ici.

(1) Nous tenons à nous excuser de tout ce que les analyses qui vont suivre peuvent avoir d'imprécis et d'incomplet au point de vue musical.

Ainsi nous pouvons constater, en premier lieu, un moment ou une période de crise qui atteint Beethoven au plus profond de son être physique et moral, et c'est de ce moment que nous voudrions parler d'abord.

Dans la vingt huitième année de son existence, lorsque la vie semble lui ouvrir, dans toute sa magnificence, le chemin vers la gloire, l'artiste est menacé de surdité. De jour en jour, il voit croître en lui le mal qui rompt, un à un, les liens l'unissant au monde, à la vie sociale, à son art.

Le séjour de Beethoven dans la maison solitaire de Heiligenstadt (octobre 1802), marque le point culminant de cette crise qui menaçait d'aboutir au suicide, et dont le testament de Heiligenstadt nous laisse le témoignage inoubliable.

Voilà comment exprime l'artiste lui-même, dans un passage de ce Testament, les pensées lugubres qui l'accompagnait dans cette période tragique de sa vie, comme des ombres tristes et fidèles :

« Il ne m'est plus permis de chercher un délassement dans la société de mes semblables ; fini le plaisir des entretiens agréables et de nature élevée, finis les épanchements. Complètement seul ou presque, je ne puis fréquenter le monde que dans la mesure où l'exige l'absolue nécessité. Il me faut vivre en proscrit (1) ».

« Pour un peu, continue-t-il un peu plus loin, j'aurais mis fin à mes jours...

« C'est l'art, et lui seul, qui m'a retenu. Ah, il me paraissait impossible de quitter le monde avant d'avoir donné tout ce qui germait en moi ; ainsi je végétais, prolongeant une existence misérable... (2) ».

Mais dans les paroles d'adieu qu'il adresse, à la fin de son testament, au pays où il a vécu les moments les plus douloureux de son existence, nous entendons sonner déjà, malgré leur tristesse poignante, l'écho lointain de l'appel à la joie ; nous voyons déjà comme une lueur, vacillante et incertaine, d'un désir et d'un espoir qui s'éveille en lui donnant le pressentiment de ce que son art, et en particulier la IX^e Symphonie, lui permettra d'exprimer et de réaliser.

(1) Beethoven, *Carnets intimes*, Paris, Carré, 1936, p. 81.

(2) *Ibid.*, p. 82.

« Heiligenstadt, le 19 octobre.

« Ainsi je prends congé de toi, et certes, tristement. Oui, le doux espoir que j'ai emporté ici d'y trouver, dans une certaine mesure du moins, la guérison, il me faut l'abandonner. Comme tombent mortes les feuilles d'automne, il est mort pour moi. Tel je vins ici, tel je m'en vais, ou à peu de chose près ; et ce noble courage qui, aux beaux jours d'été, souvent m'animait, lui-même s'en est allé. Oh, Providence, laisse luire pour moi un jour de joie sans nuage ! Depuis si longtemps je n'entends plus résonner l'écho intime de la véritable joie... Quand — oh quand, Divinité, sa voix pénétrera-t-elle en moi, dans le temple de la nature et des hommes ? Jamais ? Non ! — Ce serait trop cruel ! »... (1)

D'où peut venir à l'artiste, dans ces moments de détresse, le secours que son âme attend, vers lequel elle aspire de toute la force de sa volonté indomptable, sinon de cette âme elle-même, de sa propre puissance créatrice ? C'est ainsi que se produit dans l'existence d'un être, dont tous les espoirs semblaient s'effondrer, le miracle de la rédemption par l'art. La création de l'*Héroïque*, qui succède à la crise terrible vécue à Heiligenstadt, paraît donc être la première étape de cette ascension qui le conduira au point culminant de son œuvre et de sa vie ; elle est le premier signal de la victoire.

Nous avons entendu parler l'artiste lui-même au moment de sa pire détresse. Écoutons, d'autre part, l'interprète admirable de la vie et de l'œuvre beethovénienne dont nous nous inspirons souvent ici, en parlant de cette œuvre.

« Dans la maison perdue de Heiligenstadt, en ces jours sans lumière, Beethoven hurle à la mort. Lugubre Testament dont les gémissements de Prométhée au Caucase ont par-dessus les siècles de bataille et des révolutions rempli notre ciel et qui remuent encore les cœurs de l'humanité !

« Mais l'homme qui agonise, lui, qu'a-t-il entendu en réponse à sa voix ?...

« Du fond des bois qui l'entourent où dort, sous la pluie, la future Pastorale, réplique un cri d'appel du Testament, la mystérieuse sonnerie des cors de l'*Héroïque* : Lazare, lève-toi. » (2)

A ces témoignages de l'artiste lui-même et de son interprète,

(1) *Ibid.*, p. 87.

(2) R. Rolland, *Beethoven*, éd. du Sablier, p. 67.

ajoutons des faits précis, établis par des critiques qui ont étudié de plus près la formation de l'œuvre beethovénienne.

D'après Ries, Beethoven aurait composé l'*Héroïque* à Heiligenstadt, au mois d'octobre, c'est-à-dire au lendemain même du Testament. Nottebohm, de son côté, date d'octobre le début du livre d'*Esquisses*, qui permet de suivre, pas à pas, la gestation de la première grande œuvre beethovénienne. Et ainsi que nous l'affirme R. Rolland lui-même, auquel nous empruntons ces faits, dès les premières pages de ce livre on voit apparaître des petites esquisses du premier, du deuxième et du quatrième morceaux de l'*Héroïque*, puis quelques grandes esquisses de la première partie du premier morceau, chacune avec des variantes, une quantité de petites esquisses ; et tout le reste suit. « Le cerveau est envahi par la vision intérieure, Beethoven ne s'arrête plus que l'œuvre ne soit achevée (1).

Ces faits confirment ce que nous avons dit précédemment : la gestation de l'*Héroïque* n'est pas simplement un travail d'invention ; c'est une crise morale et artistique qui permet à Beethoven, par une réaction puissante de ses forces créatrices, de retrouver l'équilibre de sa personnalité ou plutôt même de le créer à nouveau. Atteint au cœur même de son existence, il ne succombe pas, mais il acquiert la pleine conscience de son moi créateur dans toute l'originalité de son génie.

Nous ne pouvons suivre ici R. Rolland dans l'analyse qu'il nous donne de cette œuvre, d'après les *Cahiers d'Esquisses* ; nous dirons seulement que cette analyse met en relief, d'un point de vue musical, ce caractère de lutte, d'effort héroïque, de tension morale, qui semble l'expression esthétique la plus fidèle de l'épreuve qu'il a vécue.

La création de l'*Héroïque*, autant qu'il nous est permis d'en juger, n'est donc pas une évasion de l'esprit qui retrouve sa liberté en fuyant la réalité ; c'est en même temps qu'une révolution dans l'art, un moment décisif de la vie morale de Beethoven, une victoire sur l'événement le plus tragique de son existence, où toute sa destinée d'artiste a failli sombrer ; c'est une réponse au Testament d'Heiligenstadt.

Nous pouvons dire, par conséquent, que c'est une conversion,

(1) Rolland, *Beethoven*, p. 68.

selon la signification que nous voulons donner ici à ce terme, si par conversion nous entendons, non l'acquisition d'une croyance, mais l'acte fondamental par lequel une personnalité se découvre et se constitue elle même.

9. *Le sens de la conversion dans le cas de Beethoven.*

Le Testament de Heiligenstadt, la création de l'*Héroïque*, nous placent au tournant décisif de la vie de Beethoven ; ils nous montrent l'inflexion violente de la ligne de son existence, la crise qu'il a subie. Mais ce n'est là que le commencement de la conversion. Pour la comprendre, autant que possible, dans toute son ampleur, nous devons tâcher de préciser un peu les conditions psychologiques et morales qui définissent ce fait de conversion, dans le sens que nous lui donnons ici, et de justifier ainsi l'application du terme correspondant à la personnalité et à l'œuvre de Beethoven.

Des psychologues comme Ribot et James ont caractérisé et approfondi ce fait d'un point de vue psychologique, ils en ont déterminé les conditions précises et les conséquences, mais la signification qu'ils lui ont donnée est quelque peu différente de la nôtre.

D'après Ribot, les conversions peuvent être définies d'une manière générale, comme un changement de système de croyances et d'idées, qui constitue la base même de la vie morale d'un individu ; c'est une interversion plus ou moins brusque de la table des valeurs individuelles qui, transformant les conditions de l'équilibre psychologique et moral d'une personnalité, entraîne une modification profonde de son caractère, de sa physionomie individuelle et de son comportement dans la vie.

Ribot explique ce fait comme une altération partielle de la personnalité : altération parce que les opinions, les croyances, les sentiments de l'individu se modifient de fond en comble ; partielle, parce que ce changement n'affecte ni la mémoire, ni l'activité mentale : « L'athée peut devenir un dévot, le libertin un saint, mais « pour tout ce qui est étranger à sa nouvelle croyance, il raisonne comme autrefois ». C'est donc, d'après Ribot, avant tout un changement de caractère affectif et par suite aussi organique ;

le seul qui, d'après sa théorie psychologique, puisse produire une modification plus profonde et plus durable de la personnalité.

James, de son côté, interprète ce fait, d'une façon d'ailleurs analogue à celle de Ribot, comme le passage de la périphérie au centre, d'un groupe d'idées ou de croyances religieuses qui devient désormais le foyer central de l'énergie personnelle (1).

Ces explications, si justes qu'elles soient, d'un point de vue purement psychologique, nous paraissent cependant incomplètes. Elles ne mettent pas suffisamment en lumière le caractère éminemment actif et créateur du phénomène.

Des altérations profondes de la personnalité peuvent être subies sous l'influence de causes extérieures et indépendantes de l'individu : maladie grave, accident qui provoque un ébranlement du système nerveux. D'autre part, là même où les causes sont de nature morale et psychologique, par exemple un échec de tous les espoirs qui constituaient le centre vital d'une existence individuelle, comme c'est le cas de Rimbaud (2), il peut arriver que ces causes provoquent, non un accroissement, mais une diminution de l'élan vital et des forces spirituelles de l'individu.

Ainsi, on peut constater, dans ce cas, toutes ces conditions qui, d'après Ribot, définissent et expliquent la conversion ; changement profond de la personnalité, de nature surtout affective, interversion brusque du système de valeur qui domine le champ d'une conscience individuelle, puisque Rimbaud renie et abandonne totalement ce qui a constitué le but de sa vie, et qu'il adopte un but nouveau, de caractère plus pratique, plus utilitaire. Mais, ainsi que nous avons pu le voir, ce changement n'est pas un enrichissement de sa vie spirituelle et personnelle, mais c'est plutôt le contraire ; ce n'est pas une victoire, mais un renoncement. C'est pour cela qu'en analysant ce fait si curieux, nous avons dit que c'est une conversion dans un sens négatif et non positif. L'individualité, dans cette phase de son existence, paraît en effet frustrée de ces ressources dont elle disposait avant de subir le changement qui l'a modifiée si profondément ; elle semble se constituer plutôt comme un déchet de son ancien moi, plus riche, qu'à titre de personnalité nouvelle et créatrice.

1. James, *l'Expérience religieuse*.

2. Voir le paragraphe 6 de la même partie de notre travail.

Nous pouvons donc affirmer qu'il y a, dans ce cas, lésion ou dissociation ou altération de la personnalité, mais non conversion dans le sens positif que nous avons défini précédemment.

Ce qui caractérise, en effet, la conversion, selon le sens que nous voulons dégager ici, c'est, avant tout, une surabondance de vie et de force créatrice, c'est la naissance d'un nouveau dynamisme, intellectuel et moral, plus intense, plus puissant que l'ancien, qui semble produire un vrai renouveau de la personnalité et de son activité. Ce changement se traduit dans la conscience par la conviction que la personnalité a découvert le nouveau et le vrai sens de la vie, et qu'en vivant ainsi son existence, selon cette nouvelle perspective intérieure, elle doit accomplir une mission, réaliser un but.

Mais la création d'un tel dynamisme psychologique peut se produire uniquement comme conséquence d'un acte qui engage toute la personnalité, consciente et inconsciente, son affectivité aussi bien que son activité intellectuelle, réfléchie. Il ne peut être subi, il doit être produit, en partie du moins, sciemment et volontairement. Le terme d'altération de la personnalité, employé par Ribot, pour caractériser ces faits psychologiques, ne permet donc pas de mettre suffisamment en lumière tout ce qu'il y a d'actif, de volontaire même, dans les processus inconscients dont le rôle est si considérable, toute l'initiative, l'effort créateur que la personnalité met en jeu.

Le caractère actif de ces changements se dégage avec netteté si, d'accord avec nos analyses précédentes, nous admettons qu'ils consistent, dans les cas les plus frappants, à surmonter, à vaincre des antagonismes psychologiques ou moraux, qui divisent toute conscience humaine, mais que dans la plupart des cas, celle-ci tolère ou dont simplement elle ne se rend pas compte. Les conversions les plus typiques et les plus remarquables, comme par exemple, celle de saint Augustin, paraissent se produire, en effet, chez des personnalités, qui tout en étant douées d'une volonté puissante, subissent, d'autre part, en elles-mêmes, à un haut degré, ce dualisme qui est un fait universellement humain et qu'il est si difficile de vaincre. La plénitude de vie, la force morale qui caractérise ces conversions est donc due, à ce qu'il semble, avant tout à l'unification, à la synthèse créatrice des forces divergentes de la personnalité, qui orientées vers un même

but, organisées autour d'un même foyer vital, submergées d'une réalité qui les dépasse, lui procurent le sentiment d'être à chaque moment de son existence, entièrement d'accord avec elle-même et d'être réconciliée avec la vie.

Considérée de cette façon, la conversion n'est pas seulement, un changement, une altération profonde de la personnalité, mais c'est avant tout un acte par lequel elle détermine le choix essentiel de sa vie, elle fait la conquête d'elle-même et de son œuvre.

Si nous envisageons l'idée de conversion de ce biais, il nous semble entièrement justifiable de l'appliquer au cas de Beethoven. Sans pouvoir constater, en effet, dans son existence, de conversion au sens strictement religieux du terme, puisque Beethoven est un croyant et non un converti, nous y observons, en revanche, ces symptômes et ces conditions psychologiques, qui font de la conversion une sorte d'activité créatrice et régénératrice se trouvant à la source même de tout effort plus intense de l'esprit et de tout changement plus profond de la personnalité.

Ces conditions se trouvent réalisées, en premier lieu, dans la nature même de l'artiste, riche, débordante, et manifestant, en vertu de sa richesse même, un antagonisme de caractères et de tendances qui se combattent, s'opposent et en même temps se complètent admirablement dans la création de son œuvre : d'une part, une sensibilité ardente, qui exclut toute froideur, toute indifférence, et qui le fait aimer et souffrir, d'autre part, une volonté particulièrement puissante, qui va droit à son but en brisant tous les obstacles, un besoin constant de se dominer et de dominer son œuvre. La sensibilité, abandonnée à elle-même, livrerait l'âme de l'artiste à toutes les atteintes du sort. Dominée et subjuguée par une volonté forte, elle donne à l'œuvre beethovénienne cette profondeur et cette intimité d'expression, cette ardeur d'une révélation sans réserve, ni réticence, qui la distingue si nettement de toute autre.

Mais de ce dualisme de sa nature résulte la nécessité d'une lutte âpre, acharnée, que l'artiste doit livrer à lui-même, à la vie, à la matière rebelle de son art, lutte dont les *Carnets intimes*, d'une part, et les *Cahiers d'Esquisses* de l'autre, donnent un témoignage d'autant plus véridique et plus poignant que, selon

la profonde remarque de Buenzod, l'œuvre beethovénienne, d'un bout à l'autre, peut être considérée comme une confession.

On ne peut donc s'étonner que le dualisme de sa nature et le combat qu'il engendre, trouvent une expression constante dans son œuvre, et en réalité, c'est là qu'il nous devient le plus manifeste. Il apparaît avant tout dans la forme du dialogue musical, si caractéristique pour l'œuvre beethovénienne, et qui semble être la transposition, dans la langue musicale, du combat qui se livre dans l'âme de l'artiste. On y trouve donc l'opposition de deux thèmes ou motifs antagonistes, dont l'un semble être l'expression de sa volonté, du devoir moral, la conscience de la mission de l'artiste, de l'œuvre qu'il accomplit, de la destinée qu'il doit achever ; l'autre, est celui de la sensibilité, de la passion ou de l'instinct, de ces sentiments moins héroïques et plus modestement humains, qui résistent au commandement de la volonté.

Cette forme antithétique de la dialectique musicale est un fait si connu et si frappant dans l'œuvre de Beethoven, que nous n'avons pas besoin d'insister sur lui. Nous la trouvons, pour ne citer que quelques exemples au hasard, dans la première partie de *l'Héroïque* analysée par R. Rolland, au début même de l'*Appassionata*, dans *l'Ouverture d'Egmont*. Elle donne au thème de la V^e symphonie en *ut* mineur, au coup du destin frappé à la porte, son caractère tragique et poignant.

Il faut noter d'ailleurs que la structure même du genre musical, caractéristique de cette époque, mais que Beethoven a pour ainsi dire créé à nouveau et porté à sa perfection, c'est-à-dire de la forme-sonate, se prête particulièrement bien à l'expression de cette atmosphère de lutte et de conquête dans laquelle plonge toute son œuvre. La forme-sonate consiste en effet, en premier lieu, dans « l'exposition de deux tonalités ou thèmes ou groupes « de thèmes contrastants, dans leur développement et leur « retour » (1). Le contraste peut être plus ou moins marqué, mais il existe toujours. Beethoven lui donne un caractère particulièrement intense et profond, car ce contraste n'est pas pour lui simplement, comme pour bien d'autres, le moyen pour obtenir un certain effet musical, mais l'expression directe de ce qui se passe

(1) Voir R. Rolland, *ibid.*, p. 120, 121.

dans son âme et dans sa vie. Ainsi, comme le remarque R. Rolland dans son analyse de l'*Appassionata*, le motif principal par lequel débute la sonate et qui va régner sur tout le morceau « est « fait de deux êtres assemblés, l'un à l'autre liés, si étroitement, « qu'ils semblent, au premier regard, ne former qu'un seul être : « les trois premières mesures, d'une part ; et de l'autre les « mesures 4 et 5... »

« Il faudra leur répétition en tornade furieuse, depuis la « mesure 17, pour manifester leur dualité. Deux en un. Deux moi « opposés. Le moi force sauvage. Le moi faiblesse trem-
« blante » (1).

C'est le dialogue du Destin : « *Muss es sein* ». « *Es muss sein* ».

Mais aucune de ses œuvres ne réalise ce caractère de dualité et de lutte avec autant de force et de constance que la V^e symphonie.

D'après Buenzod « la popularité incontestable de la V^e symphonie est très certainement due à la perfection de son dramatisation et à ce qu'elle figure comme la projection agrandie de « l'instinct de dualité propre à chaque individu » (2).

Comme contre partie de cette dualité qui déclanche le déchaînement de la lutte intérieure nous trouvons l'unité qui la domine et qui est l'expression de cette maîtrise parfaite, qu'en dépit de sa passion fouguese, l'artiste maintient, dans sa vie intérieure comme dans son œuvre, de la profondeur du sentiment qui la pénètre et l'anime tout entière de son souffle ardent.

Cette unité procède, à ce qu'il semble, de trois sources différentes, qui se confondent en une seule, dans la réalisation de l'œuvre : l'une de ces sources, de nature plus spécifiquement esthétique et technique, est le besoin de construire, de donner à l'expression des sentiments une forme et une structure musicale rigoureuse ; c'est la volonté de l'architecte du monde sonore, qui n'est en possession complète de son œuvre que lorsqu'il en a sous les yeux le plan et qu'il le maintient d'un bout à l'autre du développement musical.

Pour le caractère entier de Beethoven, pour sa nature con-

(1) Nous renvoyons le lecteur pour l'analyse plus complète de ce motif, à l'œuvre de R. Rolland citée ci-dessus, pp. 195-204.

(2) Buenzod, *Les pouvoirs de Beethoven*, p. 225.

centrée, cette unité, selon R. Rolland, est l'*alpha* et l'*oméga*. Elle l'oblige à chercher « l'équilibre absolu de la forme et de l'idée, « de la rigueur du plan et de la chaude souplesse de tous les « détails, de l'élément passionnel et de l'élément architectural » (1).

C'est probablement aussi ce besoin d'unité qui le pousse à reconstruire et à perfectionner incessamment son œuvre.

La seconde source est de nature psychologique et morale : la volonté si puissante de l'artiste, son rigorisme moral qui trouve son expression la plus fidèle dans l'impératif catégorique, dans le « es muss sein », et qui semble lui être un soutien dans toutes les péripéties si douloureuses de sa vie d'homme et d'artiste. Cette inspiration morale de sa personnalité et de son œuvre, cette passion de la vertu, semblent d'ailleurs émaner de toutes les confidences de ses *Carnets intimes* qu'il termine par la célèbre phrase kantienne : « la loi morale en nous et le ciel étoilé au-dessus de nous ! Kant !!! (2).

Mais cet impératif catégorique n'a pas uniquement la valeur d'une loi purement morale. Il manifeste, en outre, la présence constante de « l'Ami incomparable » (3), auquel si souvent, dans ses moments de détresse, ainsi que nous le montrent les *Carnets intimes*, Beethoven lance un appel désespéré, comme un enfant à son père (4).

La croyance en Dieu, l'idée de Dieu, le sentiment de sa présence et de sa réalité, telle semble être la troisième source d'unité qui absorbe et unit les autres.

« Quand on parle de Beethoven, selon R. Rolland, il faut parler de Dieu : Dieu lui est la première, la plus réelle des réalités. Nous le verrons tout le long de ses pensées...

« Les autres amis passent. Lui seul est toujours là. Et Beethoven le presse de ses plaintes, de ses reproches, de ses questions. Le monologue intérieur est constamment à deux. Vous trouverez partout et dès les premières œuvres ces dialogues de l'âme, des deux âmes en une, mariées et opposées, discutant, bataillant corps à corps enlacées

(1) R. Rolland, *Ibid.*, p. 188.

(2) Beethoven, *Ibid.*, p. 76.

(3) *Ibid.*, p. 36, par. 50.

(4) Voir les *Ibid.*, par. 8, 10, 58, 102, 141, 144, 145 et d'autres encore.

sait-on si pour la guerre ou pour l'embrassement ? Mais l'une est la voix du Maître. Personne ne s'y méprend » (1).

Mais Dieu n'est pas seulement pour Beethoven un appui moral, le compagnon suprême aux moments de sa détresse, ni l'expression la plus haute de la loi morale, il est une réalité métaphysique, ontologique, la source de toutes les autres réalités, comme le prouvent maints passages des *Carnets intimes* et entre autres l'invocation suivante :

« Oh Dieu, tu es la lumière véritable, bénie, éternelle de tous les temps, dans tous les lieux. Ta sagesse accepte mille et mille lois, cependant que toujours tu agis librement, à ton honneur. Tout ce que nous adorons tu l'as précédé : à toi nos louanges, à toi notre adoration. Toi seul tu es le Bienheureux (Bhagavan), toi, l'essence de toutes les lois, l'image de la sagesse. Tous nous sentons ta présence ; tu portes toutes choses » (2).

Au témoignage des *Carnets intimes* vient se joindre celui de la musique beethovénienne.

Si la croyance en Dieu pénètre toute l'œuvre de Beethoven, nulle part, peut-être, n'est-elle plus manifeste que dans la dernière partie de la IX^e symphonie (3), lorsque avec les paroles de l'ode schillérienne : « Et le Chérubin est debout devant Dieu », le chœur des voix féminines prend une intonation grave et mystique et qu'il éclate ensuite en une sorte de cri de foi et d'allégresse pour s'interrompre brusquement ; et alors, précédé et suivi d'une courte pause de silence, un son bref et grave se fait entendre, un point d'orgue qui annonce la présence de Dieu. Après ce moment de recueillement religieux, l'orchestre reprend le thème de la joie sur l'allure d'une marche en même temps joyeuse et solennelle (4).

Ainsi l'unité qui domine l'œuvre de Beethoven, qui lui donne son équilibre, sa vigueur, n'est pas seulement une unité formelle, logique ou esthétique, c'est l'effort d'une conscience

(1) R. Rolland, *Ibid.*, pp. 46, 47.

(2) *Ibid.*, par. 54, p. 39.

(3) Du moins en ce qui concerne les symphonies.

(4) Un moment analogue survient dans la suite, lorsque le chœur chante les paroles de l'ode : « monde pressens-tu ton créateur ? »

ardente et tourmentée qui cherche le centre de sa vie spirituelle, celui qui pourrait donner à sa vie et à son œuvre le maximum de force et de cohésion intérieure, et qui ne s'arrête pas avant de l'avoir acquis. Cette unité, chaque être humain la réalise dans des moments exceptionnels de son existence, lorsque, sans avoir besoin de réfléchir et de raisonner, il sent dans chaque acte et chaque décision la présence d'une même idée et d'un même vouloir, la chaleur d'un même sentiment qui concentre toute la vie de son esprit en un foyer unique.

Ces caractères de la personnalité et de l'œuvre de Beethoven nous permettront peut-être de mieux comprendre et de définir le sens de ce que nous avons appelé sa conversion.

Le Testament de Heiligenstadt se termine par un adieu à la joie : dans la IX^e symphonie cette possibilité de joie est reconquise ; elle apparaît comme le sommet de la vie humaine. Entre ces deux pôles, nous voyons se développer l'essentiel du drame beethovénien, de sa lutte et de sa conquête : Si le Testament nous montre, en effet, l'artiste luttant désespérément avec son sort et prêt à succomber, dans la IX^e symphonie, et plus généralement dans ses dernières œuvres, il plane, pour ainsi dire, au-dessus de ce drame.

Le rôle attribué ainsi à la IX^e symphonie et en particulier à l'hymne à la joie, dans la vie morale de Beethoven, se justifie encore, à ce qu'il semble, par le fait que le thème de cet hymne semble avoir obsédé, hanté la conscience de l'artiste avant d'aboutir à son expression définitive.

On le voit, en effet, sous des formes plus ou moins achevées, à différentes époques de l'œuvre beethovénienne.

Il apparaît donc, d'abord, dans la fantaisie pour piano, chœur et orchestre, de 1800, qui représente déjà une ébauche de la IX^e Symphonie.

On le retrouve ensuite dans le lied, composé en 1810 sur les paroles d'une poésie de Goethe.

D'après Thayer, Beethoven, aurait donné une autre version de la même mélodie qu'il voulait introduire déjà, sous forme d'un hymne à la joie, dans une ouverture en *ut* de 1814-1815. L'idée de créer une interprétation musicale à la célèbre ode à la joie de Schiller le hante. En 1822, on voit un nouvel essai d'une telle

interprétation que Beethoven considère comme supérieure aux précédents (1).

Enfin le but rêvé trouve sa réalisation dans la finale de la grande symphonie beethovénienne. La mélodie originale, exprimée d'abord dans toute sa candeur et sa simplicité, se développe et s'épanouit avec toute la richesse et la variété de ses modulations.

Ce n'est pas, d'ailleurs, le fait d'un simple hasard que les premiers germes de l'hymne à la joie se trouvent dans un lied, dans une chanson.

Selon une opinion intéressante d'un critique musical, contemporain de Beethoven, l'hymne à la joie ne doit pas être considéré seulement comme une cantate sur l'ode de Schiller, ni même comme l'expression musicale de l'idée qui domine cette ode, mais comme la création d'une forme et d'une idée toute nouvelle. Ce qui frappe de premier abord, d'après ce critique, dans la composition de cette symphonie, c'est la division de l'œuvre en deux parties distinctes qui s'opposent l'une à l'autre : une partie instrumentale, une symphonie proprement dite, et des chants solos et chœurs, faisant suite à cette symphonie. Si l'on admet, d'autre part, que la musique instrumentale représente un monde musical objectif, « ce qui est en dehors de l'homme », et que le chant, par contre, est l'expression la plus directe « de ce qui vient de l'homme », alors la IX^e Symphonie apparaît comme une glorification de la victoire du chant sur le monde instrumental. Le chant « propriété accordée à l'homme » serait ainsi, dans sa simplicité et sa spontanéité, par sa propre puissance spirituelle, vainqueur des formes et des combinaisons infinies de la musique instrumentale (2).

Cette interprétation nous paraît plus juste et plus profonde encore, si nous admettons que la mélodie originale de l'hymne à la joie est liée intimement, dans la conscience et l'œuvre de Beethoven, à un besoin irrésistible de tout son être, au désir de bonheur, qu'elle est l'expression simple et directe d'une aspiration secrète qui n'a cessé de l'obséder depuis cette

(1) Voir à ce sujet J.-G. Prodhomme : *Les Symphonies de Beethoven*, Paris, Delagrave, 1926, pp. 395-398.

(2) *Ibid.*, pp. 450-453. Il convient de remarquer, d'autre part, que cette idée de la supériorité du chant sur la musique instrumentale concerne particulièrement la IX^e Symphonie, et non toute l'œuvre de Beethoven.

nuît lugubre de Heiligenstadt qui était un adieu à la joie. Le développement de cette mélodie dans la IX^e Symphonie semble alors être, en même temps, une glorification du chant, comme manifestation la plus directe des sentiments humains, et découverte personnelle d'une forme musicale qui parvient à exprimer, de la manière la plus spontanée et la plus immédiate, ce sentiment de joie qui représentait, pour Beethoven, une conquête héroïque, un triomphe sur le désastre de sa vie.

Seulement, au début, dans la jeunesse de l'artiste, c'est un sentiment purement individuel, qui concentrait ses souffrances, ses espoirs et sa nostalgie de bonheur. Dans la IX^e Symphonie ce désir de joie devient un appel à la fraternité de tous les hommes ; il acquiert un sens universellement humain. Le développement de la mélodie, les transformations qu'elle subit, paraissent traduire ainsi, dans un langage musical, l'évolution de l'âme de Beethoven, sa conquête morale.

Cette interprétation n'est peut-être pas tout à fait arbitraire, car ceux même qui critiquent assez sévèrement la valeur artistique de l'hymne à la joie, comme c'est le cas de Buenzod, lui reconnaissent le rôle de victoire morale dans la vie de Beethoven (1).

C'est donc, comme nous le supposons, cette communauté du sentiment de la présence divine et d'une joie jaillissante de la source la plus pure des sentiments humains, qui a permis à l'artiste de trouver, dans sa vision du monde, ce centre de perspective d'où ce monde lui apparaît tout entier unifié, réconcilié, illuminé de lumière et de joie. Et c'est cette conquête qui résume à nos yeux le sens de la conversion dont le Testament de Heiligenstadt et l'hymne à la joie nous représentent les deux points extrêmes, les deux moments les plus importants.

Cette interprétation se justifie, comme nous l'avons vu précédemment, d'un point de vue psychologique.

La conversion s'explique, en effet, psychologiquement, par la création d'un centre de vie morale assez puissant pour dominer tous les autres centres secondaires et pour réaliser ainsi une harmonie qui concilie et apaise les conflits intérieurs ; elle présuppose donc l'existence de certains antagonismes psy-

(1) Buenzod, *ibid.*, p. 172, 175.

chologiques et moraux, et le travail, conscient et inconscient, pour les résoudre et les éliminer. Et c'est précisément ce qui se produit, à ce qu'il nous semble, dans le cas de Beethoven, puisque ce qui caractérise à la fois sa nature, sa vie, et son œuvre, c'est l'existence de ces conflits, le besoin constant de les dominer, le travail incessant et la lutte acharnée, qui lui permettent de réaliser, dans cette œuvre, la triple unité, esthétique, morale et religieuse, vers laquelle aspirait sa conscience d'homme et d'artiste.

Nous pourrions rapprocher pour conclure, si lointaine que paraisse l'analogie, la conversion de Beethoven de celle de saint Augustin.

Les conflits intérieurs qui tourmentent l'âme du grand musicien, le dualisme de sa nature, à la fois tendre, sensible, passionnée et volontaire, nous paraissent, en effet, présenter quelque ressemblance avec le dualisme des deux volontés dont saint Augustin nous parle dans ses Confessions et dont il triomphe par sa conversion. Ici et là nous voyons une soif de perfection et de pureté, une lutte pour l'acquérir, un effort pour fondre les sentiments et les tendances disparates dans l'ardeur d'un même vouloir. Et de ce point de vue la victoire morale, remportée par Beethoven sur lui-même et sur la vie, nous paraît comparable à celle dont saint Augustin nous compte les diverses péripéties intérieures et le dénouement.

Cette analogie nous semble justifiable plus encore si nous rappelons que l'œuvre béthovénienne est tout entière une confession et que Beethoven est le poète de la vie intérieure en musique comme saint Augustin l'est en philosophie.

CONCLUSION

L'analyse des cas de conversion nous permet de pousser plus loin notre effort pour déterminer la signification de l'acte libre, dont les notions de possible, de but et de choix nous ont fourni déjà les éléments et les conditions essentielles.

La conversion d'une personnalité dont nous avons tâché d'étudier les différentes formes et les étapes successives sur des exemples concrets, n'est, en effet, comme nous l'avons vu, qu'un approfondissement, un achèvement de l'effort tenté par l'esprit pour se constituer lui-même et pour transformer la réalité, dont l'acte de choix a déterminé les premières assises.

Cette idée de conversion, le changement profond et radical qu'elle implique, nous permet d'éliminer tout ce que la notion si familière de choix, empruntée au sens commun, peut avoir encore de superficiel, d'incomplet, d'extrinsèque.

Le choix, dans l'acceptation courante du terme, peut en effet, être un acte quelconque. J'hésite entre deux objets que j'ai devant moi et je choisis l'un d'entre eux. Cet acte ne nécessite aucun effort, ni n'implique aucune idée de changement plus profond de la personnalité. Le sens que nous avons donné à l'idée de choix dans ce travail est, il est vrai, tout différent de son acceptation courante, néanmoins l'emploi d'un terme qui correspond à des actes, de valeur si différente, peut encore laisser flotter dans l'esprit quelque doute sur la signification de celui dont on veut démontrer toute l'importance.

L'idée de conversion ne présente pas cet inconvénient. Elle présuppose, en effet, cet effort foncier, héroïque de l'esprit qui tend à se reconstituer, intellectuellement et moralement, sur une base qu'il a créée lui-même, ou dont il a éprouvé d'abord toute la solidité et la valeur.

Lorsque la vie de l'esprit atteint un degré d'intensité tel

qu'elle peut tenter un tel coup, alors toute extériorité entre le but ou l'intention et l'acte, entre l'acte et celui qui l'accomplit, disparaît. C'est pour cela que les questions que peut suggérer l'emploi de ce terme de choix, n'ont plus, dans le cas de conversion, aucune raison d'être.

A un individu qui hésite et qui choisit, on peut demander pourquoi il choisit ceci plutôt que cela, quelles sont les causes ou les motifs de son choix ; nous pouvons admettre facilement que cet acte n'exerce sur sa vie morale aucune influence. L'emploi courant du terme justifie ces doutes.

Mais ces questions n'ont plus de sens dans le cas de conversion véritable.

On ne demande plus les causes ni les raisons de son choix à un être qui se confond tout entier avec l'acte qu'il accomplit et dont l'activité est précisément la justification de la décision qu'il a prise.

On ne peut plus douter de l'influence exercée par le choix sur une personnalité là où ce choix transforme totalement et crée à nouveau son existence.

L'idée de conversion implique précisément un tel changement, une adaptation de toute la vie de l'esprit, de toute l'activité d'un individu, de toute sa conception de la réalité, à une idée, à un acte qui résume en lui tout le sens, toute la valeur de l'existence humaine. La conversion est donc le développement, l'achèvement de ce que le choix contenait en lui.

Nous pourrions demander à saint Augustin les raisons de son choix, quand sa vie intérieure est encore divisée, quand sa volonté n'atteint pas son unité parfaite, mais cette question devient vaine et superflue lorsque l'acte de conversion acquiert une telle force, qu'il n'y a plus, dans les Confessions, de représentations, de sentiment, ni de recoin si obscur de l'âme où la force créatrice de l'acte de conversion ne nous soit manifeste dans le moindre mouvement de la pensée.

C'est pour cette raison, sans doute, que cette détermination de la conscience, contingente dans son essence même, se traduit par l'idée de nécessité. Ce sentiment n'est autre chose que l'expression de la parfaite maturité de l'acte libre, de son accord complet avec toute la vie psychologique, avec toute l'existence d'une personnalité.

Une fois que nous saisissons le sens de cette conversion, qui révèle à la conscience humaine la plénitude de sa liberté, les rapports qui unissent ces deux idées de contingence et de liberté nous deviennent manifestes.

La contingence est possibilité de changement, pouvoir de création inhérents à l'esprit humain.

En déterminant le sens du changement, en orientant le pouvoir créateur de l'esprit humain vers une fin, la pensée et la volonté humaine donnent à cette possibilité de changement une force et une profondeur particulières.

La genèse de l'idée du possible et du but, la formation de l'alternative des contraires et du libre arbitre dans la conscience humaine, l'acte de choix décisif qui crée le centre moral d'une personnalité et, enfin, la conversion, nous représentent les différents degrés de ce pouvoir, contingent par son essence même, que possède la conscience humaine de transformer les bases morales de sa vie et toute la signification de son existence, d'accord avec sa pensée et sa volonté. Et ce pouvoir, c'est précisément la liberté.

Vu : le 23 novembre 1937,
Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,

H. DELACROIX.

Vu et permis d'imprimer :
Le Recteur de l'Académie de Paris,
S. CHARLÉTY.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
INTRODUCTION.....	5
PREMIÈRE PARTIE	
CONTINGENCE ET LIBRE ARBITRE	
CHAPITRE I. — <i>Le problème de liberté et l'indéterminisme physique</i>	11
La contingence des actes humains et la structure de la réalité physique.	24
CHAPITRE II. — <i>La contingence et l'Idée du Possible</i>	27
1. L'idée du possible comme point de départ du problème de liberté...	27
2. Le possible et le déterminisme absolu.....	28
3. Le changement et la genèse des deux formes du possible.....	29
4. La contingence comme anticipation de l'avenir.....	32
5. Les conditions cosmologiques de la contingence dans le problème de la liberté humaine.....	37
6. La signification du possible contingent comme condition de liberté...	39
CHAPITRE III. — <i>Le dilemme du déterminisme et de l'indéterminisme</i>	41
7. Le rôle du déterminisme et de l'indéterminisme dans l'activité humaine.....	41
8. Justification de l'attitude indéterministe.....	44
CHAPITRE IV. — <i>L'alternative des contraires</i>	49
9. Le problème de liberté et le choix.....	49
10. Le choix et l'idée de pouvoir agir autrement.....	50
11. Les différents sens de l'idée de l'alternative des contraires.....	56
12. Le sens logique et psychologique de cette idée.....	57
13. Le libre arbitre et la conscience morale.....	59
14. Le choix essentiel.....	61
15. Le choix et l'opposition des contraires, dans les doctrines morales de l'antiquité.....	66
CHAPITRE V. — <i>Différentes formes du libre arbitre</i>	70
16. Les deux fonctions essentielles du libre arbitre.....	70
17. Le libre arbitre dans l'activité intellectuelle.....	71
18. Les tendances et les normes.....	78
CHAPITRE VI. — <i>Contingence et liberté dans l'activité humaine</i>	81
19. La contingence comme condition de la liberté.....	81
20. Les différentes significations des notions de contingence et de liberté.	84

DEUXIÈME PARTIE

LA CONSCIENCE DE SOI ET LA LIBERTÉ.

CHAPITRE I. — <i>La conscience de soi et le choix</i>	87
1. Les caractères passifs de la conscience individuelle.....	87
2. Le fait de la contingence d'une conscience individuelle.....	93
3. La conscience de soi et le déterminisme.....	96
4. Le choix comme épreuve morale de la personnalité.....	99
5. L'acte de choix et la conscience de soi.....	101
6. Le choix comme condition déterminante des différentes conceptions de la liberté.....	108
7. La réalité du choix et l'existence du sujet pensant.....	110
CHAPITRE II. — <i>Le choix et la contingence</i>	115
8. Le choix comme acte d'intelligibilité.....	115
CHAPITRE III. — <i>L'acte libre et la Mémoire</i>	121
9. La conscience de soi et le passé.....	121
10. Les trois fonctions de la mémoire et le centre de la vie personnelle...	123
11. La régénération de la conscience dans son rapport au passé.....	124
CHAPITRE IV. — <i>La mémoire libératrice chez différentes personnalités</i>	128
12. La mémoire et l'autonomie de la personnalité chez Epicure.....	128
13. Le rôle de la mémoire dans la conversion de saint Augustin.....	131
CHAPITRE V. — <i>Le choix et l'activité</i>	135
14. La fonction comme développement de l'acte.....	135

TROISIÈME PARTIE

LA LIBERTÉ ET LES CONVERSIONS

CHAPITRE I. — <i>Liberté du choix et liberté du vouloir</i>	149
1. Le choix et l'inconscient.....	149
2. L'inconscient et l'affranchissement de la conscience.....	150
3. Les limites de la liberté du choix et la transformation du vouloir....	155
CHAPITRE II. — <i>L'acte libre et les transformations de la personnalité</i>	159
4. Les conversions religieuses.....	159
5. Les conversions et le cas de la double personnalité de Rimbaud....	165
6. Finalité et liberté.....	167
7. Finalité et volonté.....	170
8. Le Testament de Heiligenstadt et la création de l' <i>Héroïque</i>	171
9. Le sens de la conversion dans le cas de Beethoven.....	175
CONCLUSION.....	187

